

BERNARD LEWIS



O ORIENTE MÉDIO



do advento do cristianismo
aos dias de hoje

JORGE ZAHAR EDITOR

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [Le Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.site](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados [neste link](#)

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



Bernard Lewis

O ORIENTE MÉDIO

Do advento do cristianismo
aos dias de hoje

Tradução:
RUY JUNGSMANN



SUMÁRIO

Lista de mapas

Lista de ilustrações

Prefácio

Parte I. INTRODUÇÃO

Parte II. ANTECEDENTES

1. Antes do Cristianismo
2. Antes do Islã

Parte III. O ALVORECER E O MEIO-DIA DO ISLÃ

3. Origens
4. O Califado Abássida
5. A Chegada dos Povos das Estepes
6. Conseqüências das Invasões Mongóis
7. Os Impérios da Pólvora

Parte IV. PERFIS

8. O Estado
9. A Economia
10. As Elites
11. O Povo
12. A Religião e a Lei
13. Cultura

Parte V. O DESAFIO DA MODERNIDADE

14. Desafio
15. Mudança

- 16. Resposta e Reação
- 17. Novas Idéias
- 18. Da Guerra à Guerra
- 19. Da Liberdade à Liberdade

Notas

Notas bibliográficas

Nota sobre calendários

Cronologia

Mapas

Caderno de imagens

Índice remissivo

LISTA DE MAPAS

- 1 . Os Impérios Persa e Bizantino, c.600 d.C.
2. A Ascensão e a Expansão do Islã
3. A Chegada dos Povos das Estepes, 1100: Os Turcos Seljúcidas
4. A Chegada dos Povos das Estepes, 1265: Os Mongóis
5. O Império Otomano
6. A Chegada do Ocidente, I: Princípios do Séc.XIX
7. A Chegada do Ocidente, II: Princípios do Séc.XX

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- O Imperador romano Constantino (Weidenfeld Archives)
- As muralhas terrestres de Constantinopla (Weidenfeld Archives)
- Entalhe na rocha mostrando o triunfo de Shapur, imperador persa (Weidenfeld Archives)
- Mosaico cristão antigo em Madaba (Weidenfeld Archives)
- Medalhão de Justiniano (Ancient Art & Architecture Collection, Londres)
- Sinagoga em Dura-Europo (National Museum, Damasco / Weidenfeld Archives)
- Abraão prepara-se para sacrificar Ismael (postal turco)
- Maomé recebendo a revelação do arcanjo Gabriel (Edinburgh University Library / Weidenfeld Archives)
- O Domo da Rocha (Weidenfeld Archives)
- Detalhe do Domo da Rocha (Weidenfeld Archives)
- A Igreja do Santo Sepulcro (Ancient Art & Architecture Collection, Londres)
- Quasayr Amra (Bridgeman Art Library)
- Moedas bizantina, omíada e abássida (Weidenfeld Archives)
- A “Torre da Vitória” em Ghazni (coleção do autor)
- Crac des Chevaliers (Weidenfeld Archives)
- O *minbar* de Saladino, originariamente em Aleppo (Weidenfeld Archives)
- Gengis Khan em Bucara (British Library / Weidenfeld Archives)
- Túmulo de Timur Lang em Samarcanda (Weidenfeld Archives)
- Sultão Bayezid I (Museu Topkapı, Istambul / Weidenfeld Archives)
- Sultão Murad II (Museu Topkapı, Istambul / Weidenfeld Archives)
- O castelo de Rumeli Hisar (Weidenfeld Archives)
- Mehmed, o Conquistador (National Gallery, Londres)
- A mesquita de Aya Sofya, Istambul (Weidenfeld Archives)

A mesquita do sultão Ahmed, Istambul (Ministério de Turismo e Imprensa da Turquia / Weidenfeld Archives)

O elmo do xá Abbas (British Museum / Weidenfeld Archives)

Travessia do Drava (Chester Beatty Library & Gallery of Oriental Art, Dublin / Weidenfeld Archives)

Parada militar otomana (Gennadios Library, Atenas / Weidenfeld Archives)

Mosqueteiros janízaros (Gennadios Library, Atenas / Weidenfeld Archives)

Festividades palacianas otomanas (Museu Topkapı, Istambul)

Antigo entalhe islâmico em madeira (Ancient Art & Architecture Collection, Londres)

Tapete de orações (Bridgeman Art Library)

O Batistério de São Luís (Louvre, Paris, Lauros-Giraudon / Bridgeman Art Library)

Detalhe do Batistério de São Luís (Louvre, Paris / Weidenfeld Archives)

O astrônomo Taqi al-Din em seu observatório (Weidenfeld Archives)

Ilustração em um texto médico persa (Bodleian Library, Oxford)

A Mesquita do Xá, Isfahan (Weidenfeld Archives)

A *madrasa* Chehar Bagh, Isfahan (Ancient Art & Architecture Collection, Londres)

O xá Abbas recebe um embaixador (Ancient Art & Architecture Collection, Londres)

Mercadores turcos (Weidenfeld Archives)

Um inglês a serviço dos otomanos (Bodleian Library, Oxford)

Médico judeu e mercador, em Istambul (Gennadios Library, Atenas)

Dragomano (de O. Dalvimart, *The Costume of Turkey*, 1802)

Casa de servir café, na Turquia (Mary Evans Picture Library)

Mercado de escravos no séc.XIII (Bibliothèque Nationale, Paris / Bridgeman Art Library)

Caravana de escravos, séc.XIX (Syndication International)

Dois eunucos a cavalo (Gennadios Library, Atenas)

O Aga das Mulheres (Gennadios Library, Atenas)

A mãe do sultão (Harlingue-Viollet, Paris)

Mulher turca e serva (de uma miniatura reproduzida em F. Taeschner, *Alt-Stambuler Hof-und Volksleben*, 1925)

Mulheres em uma sala de estar (Nationalbibliothek, Viena / Weidenfeld Archives)

O grão-vizir concede audiência a um embaixador europeu (Bridgeman Art Library)

Mesquita nuruosmaniye, Istambul (Weidenfeld Archives)

O Aga das Mulheres, um bobo da corte e um eunuco (coleção de postais turcos)

Uniformes militares otomanos (coleção de postais turcos)

Funcionários otomanos em companhia de embaixadores (coleção de postais turcos)

Selim III (Museu Topkapı, Istambul)

Mahmud II antes e depois da destruição dos janízaros (Museu Topkapı, Istambul)

Muhammad Ali Paxá (Victoria & Albert Museum, Londres / Weidenfeld Archives)

A abertura do canal de Suez (Mary Evans Picture Library)

Sátira francesa sobre os britânicos no Egito (Mary Evans Picture Library)

Mulheres européias e turcas em Istambul, 1907 (da revista francesa *L'Illustration*)

Ataturk usando uniforme (Weidenfeld Archives)

Ataturk o líder como professor (Weidenfeld Archives)

A revolta árabe, 1917 (Imperial War Museum, Londres)

Retirada austríaca de Jerusalém, 1917 (Weidenfeld Archives)

Jerusalém em 1947 (Weidenfeld Archives)

Membros de tribos beduínas (Aramco)

Oleodutos de petróleo (Aramco)

Manifestação em apoio ao aiatolá Khomeini (foto de A. Mingam / Frank Spooner Pictures)

Mulheres iranianas votando, 1979 (foto de A. de Wildenberg / Frank Spooner Pictures)

A Grande Mesquita e a Kaaba, em Meca (foto de M. Lounes / Frank Spooner Pictures)

Fiéis em oração, Cairo (Camera Press)

Istambul, 1988 (foto de A. Abbas / Magnum)

Prefácio

Existem atualmente numerosas histórias em um único volume sobre o Oriente Médio. A maioria termina com o advento do cristianismo ou começa com a chegada do islamismo. Ao iniciar a minha com o surgimento da era cristã, procuro atingir dois objetivos. O primeiro, resgatar os dois grandes impérios, da Pérsia e de Bizâncio, do modesto lugar que geralmente lhes é reservado, juntamente com a Arábia pré-islâmica, como parte do pano de fundo da trajetória do Profeta e da fundação do Estado islâmico. Essas potências rivais, que entre si compartilharam ou dividiram o Oriente Médio por muitos séculos, merecem mais do que uma menção superficial.

Meu segundo objetivo é estabelecer algum elo entre o Oriente Médio que hoje conhecemos e as antigas civilizações da região, que deduzimos de textos e monumentos antigos. Durante os primeiros séculos da era cristã, isto é, no período transcorrido entre o nascimento de Jesus e o de Maomé, as regiões situadas a oeste do Império persa foram transformadas pelos processos consecutivos de helenização, romanização e cristianização, sendo obliterada a memória (embora não todos os traços) dessas antigas civilizações. Essa memória não foi restaurada senão em tempos relativamente modernos, graças ao trabalho de arqueólogos e orientistas. Merece atenção, no entanto, a conexão contínua e direta do Oriente Médio antigo com o moderno, entre fins da Antiguidade e Idade Média.

As primeiras tentativas modernas de escrever a história da região concentraram-se necessariamente na sequência de eventos políticos e militares, sem os quais é difícil, se não impossível, compreender os níveis profundos da história. Graças ao trabalho de meus predecessores, fiquei mais à vontade do que eles para reduzir a narrativa política a um mínimo e para dedicar mais atenção à mudança social, econômica e, acima de tudo, cultural. Deste ponto de vista, faço com frequência citações diretas de fontes da época — crônicas e histórias de viagens, documentos e inscrições e, às vezes, até mesmo poesia e anedotas. Nos casos em que havia traduções inglesas apropriadas, usei-as e citei-lhes as fontes. Quando não existiam, fiz minhas próprias traduções. As ilustrações podem servir também a um objetivo semelhante. Com seu estudo, podemos alimentar a esperança de obter perspectivas que nem a narrativa e nem mesmo a análise podem facilmente gerar.

Qualquer tentativa de apresentar dois mil anos da história de uma região rica, variada e vibrante dentro dos limites de um único volume deve, necessariamente,

omitir muito do que é importante. Todos os que estudam a região fazem sua própria escolha. Fiz a minha, e ela é inevitavelmente pessoal. Tentei dar o devido destaque ao que me pareceu mais característico e instrutivo em carreiras de personalidades importantes, eventos, tendências e realizações. O leitor julgará até que ponto tive êxito nessa intenção.

Finalmente, constitui um agradável prazer registrar meus agradecimentos e admiração por quatro jovens estudiosos da Universidade de Princeton: David Marmer, Michael Doran, Kate Elliott e Jane Baun. Todos eles ajudaram de várias maneiras na preparação e produção deste livro. Sou particularmente grato a Jane Baun, cuja meticulosa erudição e acuidade crítica foram, em todas as ocasiões, do maior valor. Também gostaria de expressar gratidão à minha assistente, Annamarie Cerminaro, pelo trato cuidadoso e paciente que deu às muitas versões deste livro, desde o primeiro esboço ao manuscrito final. Na editoração, ilustração e publicação deste livro, beneficiei-me enormemente da perícia e paciência de Benjamin Buchan, Tom Graves, e do indexador Douglas Matthews. Eles muito contribuíram para acelerar o processo de produção e melhorar a qualidade do produto.

A todos eles, formulo agradecimentos pelas muitas sugestões que aceitei, e apresento desculpas pelas que recusei. Fica assim claro que as falhas remanescentes são inteiramente minhas.

BERNARD LEWIS
Princeton, abril de 1995

PARTE I

INTRODUÇÃO

Introdução

Um local comum na maioria das cidades do Oriente Médio é o café ou, às vezes, a casa de chá, onde, em quase todas as horas do dia, podemos ver homens — em geral, apenas homens — sentados, à uma mesa, tomando uma xícara de café ou chá, talvez fumando um cigarro, lendo um jornal, disputando uma partida em um jogo de tabuleiro e escutando meio distraído o que quer que venha do rádio ou da televisão instalados em um canto.

Em aparência, esse frequentador de cafés no Oriente Médio não parece muito diferente de uma figura semelhante sentada em um café na Europa, sobretudo na Europa mediterrânea. Mas ele parecerá muito diferente do que eram seus predecessores, sentados no mesmo local há 50 anos e, ainda mais, há 150 anos. Isto, naturalmente, aplica-se também ao europeu sentado em seu café, mas os dois casos estão longe de serem os mesmos. As mudanças que aconteceram na aparência, no porte, no traje, e no comportamento do europeu nesse período de tempo são quase inteiramente de origem européia. São mudanças que, com algumas exceções, tiveram origem na própria sociedade, e mesmo as exceções recentes vieram da sociedade estreitamente aparentada da América.

No Oriente Médio, por outro lado, as mudanças, na maior parte, vieram de fora, de sociedades e culturas profundamente estranhas às tradições nativas da região. O homem no café, sentado a uma mesa, lendo um jornal, condensa as mudanças que lhe transformaram a vida e a de seus pais — a aparência que tem, o que faz, como se veste, até mesmo o que ele é, simbolizando as imensas e devastadoras mudanças que, vindo do Ocidente, afetaram o Oriente Médio em tempos modernos.

A primeira, a mais óbvia e visível mudança, ocorreu nas roupas. É ainda possível que ele use o vestuário tradicional, mas isso está se tornando cada vez menos freqüente nas cidades. Com toda probabilidade, veste-se ao estilo ocidental, camisa e calça ou, hoje em dia, camiseta e jeans. Roupas, claro, têm uma enorme importância, não só como meio de proteger o corpo do frio e da umidade e preservar o decoro, mas também — e, sobretudo, nesta parte do mundo — como maneira de indicar a identidade da pessoa, como declaração de sua origem e como sinais de reconhecimento aos demais que os compartilham. Já no séc.VII a.C., no livro do profeta Sofonias (1:8), declara-se que “No dia do sacrifício do Senhor”, Deus castigará “todos os que trajam vestiduras

estrangeiras”. Em escritos judaicos e, mais tarde, muçulmanos, os crentes são instados a não se vestirem como os infiéis, mas manter suas vestes características. “Não te vistas como os infiéis, para que não te tornes um deles”, é uma injunção comum. “O Turbante”, segundo uma tradição atribuída ao Profeta, “é a barreira entre a incredulidade e a fé.” Segundo outra tradição, “Aquele que tenta parecer-se com outros torna-se um deles”. Até bem recentemente, em algumas áreas, e mesmo hoje, cada grupo étnico, cada seita religiosa, cada tribo, cada região, e, às vezes, cada ocupação tinha sua maneira própria de trajar-se.

É muito provável que o homem sentado à mesa do café use ainda alguma forma de barrete, talvez um boné de pano, e provavelmente — exceto na Turquia — alguma coisa mais tradicional. Todos os que visitaram um cemitério do período otomano lembrarão que muitas das lápides das sepulturas incluem uma representação entalhada da forma de barrete usado em vida pelo morto. Se ele era um *kadi*, haverá um gorro de *kadi*; se era um janízaro, a lápide é encimada por um barrete parecendo uma manga de paletó dobrada, que os janízaros usavam. Qualquer que fosse a profissão que tivesse seguido na vida, o barrete apropriado, como símbolo indicativo de sua profissão, é visto em sua sepultura. Uma distinção tão significativa, que seguia o homem até o túmulo, era evidentemente de grande importância durante sua vida. Na Turquia, até bem pouco tempo, a frase *sapka giymek*, “pôr um chapéu na cabeça”, tinha uma significação muito parecida com a antiga expressão inglesa “virar casaca”. Significava tornar-se renegado, apóstata, passar para o outro lado. Hoje, claro, a maioria dos turcos que usam qualquer tipo de barrete prefere o chapéu, o boné, ou — no caso dos devotos — a boina, e a expressão, tendo perdido seu significado, não circula mais. O barrete estilo ocidental, porém, é ainda raro em terras árabes, e mais ainda no Irã. Podemos, em certo sentido, documentar os estágios da modernização no Oriente Médio através da ocidentalização das roupas e, principalmente, dos barretes.

A mudança de vestuário começou, como aliás a maioria dos aspectos da modernização, com os militares. Para os reformadores, os uniformes militares ocidentais revestiam-se de uma certa magia. À medida que seus exércitos eram derrotados, uma vez após outra, no campo de batalha pelos infiéis inimigos, os governantes muçulmanos adotaram não só as armas, mas também a organização e equipamento de seus adversários, incluindo os uniformes de estilo ocidental. Ao serem organizadas as primeiras tropas muçulmanas reformadas em fins do séc.XVIII, tornou-se necessário para elas adotarem os métodos de treinamento e armas do Ocidente. Mas não era necessário que adotassem os uniformes ocidentais. Esta não foi uma decisão militar, mas social, seguida virtualmente por todos os exércitos modernos nas terras muçulmanas, incluindo mesmo a Líbia e a República Islâmica do Irã. Eles tinham que usar as armas e táticas ocidentais,

que eram mais eficazes, mas não as túnicas justas e os quépis, como ainda acontece. A mudança de estilo continua a ser um testemunho permanente da autoridade e atração da cultura ocidental, mesmo entre os que aberta e veementemente a rejeitam.

Mesmo nos uniformes militares, no entanto, o barrete foi a última peça a ser mudada e ainda hoje é provável que, na maioria dos países árabes, o homem que conhecemos no café use alguma forma tradicional de cobrir a cabeça — talvez o *kefiya*, cuja forma e cor podem lhe indicar também a afiliação tribal ou regional. A importância simbólica da cabeça e de sua cobertura é óbvia. No caso dos muçulmanos, havia o ponto adicional de que a maioria das formas de adereços europeus para a cabeça, com bicos ou palas, constituía uma obstrução às formas de adoração. Os muçulmanos, da mesma forma que os judeus, e ao contrário dos cristãos, rezam com a cabeça coberta, e não descoberta, como sinal de respeito. Nas prostrações requeridas pelo rituais muçulmanos de oração, nos quais o devoto toca o chão com a testa, a pala ou bico atrapalha. Durante longo tempo, mesmo quando os exércitos muçulmanos do Oriente Médio usavam uniformes de estilo mais ou menos europeu, não adotavam o adereço ocidental para cabeça, conservando uma cobertura de tipo mais tradicional. O sultão Mahmud II (1808-39), um dos primeiros grandes reformadores do séc.XIX, introduziu um novo barrete, o fez, conhecido também em árabe como *tarbush*. Motivo de melindre e odiado inicialmente como uma inovação infiel, o *tarbush* foi finalmente aceito e tornou-se mesmo um símbolo muçulmano. Sua abolição em 1925 pelo primeiro presidente da República turca, Kemal Atatürk, despertou uma oposição tão feroz quanto sua adoção, e exatamente pelas mesmas razões. Atatürk, o mestre do simbolismo social, não estava implementando o capricho ocioso de um déspota quando decretou que o fez e todas as demais formas de barrete masculino tradicionais teriam que ser abandonados e adotados em seu lugar chapéus e quépis europeus. Tratava-se de uma grande decisão de natureza social e tanto ele quanto seu círculo de seguidores sabiam perfeitamente o que faziam. O que acontecia também, claro, com os que se opunham a ele.

Mas não foi essa a primeira vez em que ocorreu uma mudança desse tipo. No séc.XIII, época em que os grandes conquistadores mongóis submeteram os centros políticos, militares e econômicos do Oriente Médio, pela primeira vez desde os dias do profeta Maomé, ao domínio de um conquistador não-muçulmano, os próprios muçulmanos começaram a adotar costumes mongóis, pelo menos em assuntos militares. Os grandes emires, mesmo no Egito, que nunca foi conquistado pelos mongóis, passaram a usar trajes no estilo dos conquistadores, ajazezar com arreios mongóis seus cavalos e deixar crescer os cabelos, à moda mongol, em vez de cortá-los curtos, segundo o costume muçulmano. Os exércitos muçulmanos usavam trajes, equipamentos e arreios mongóis pela mesma razão que usam hoje túnicas justas e quépis pontudos: era a

indumentária da vitória, representando a aparência e a maneira de ser da maior força militar do mundo de seus dias. Continuaram a usar estilos de cabelo e equipamento mongóis até o ano 1315 da era cristã, quando, após a conversão e assimilação dos governantes mongóis do Oriente Médio, o sultão do Egito deu ordens a seus oficiais para cortar as onduladas melenas, abandonar o estilo mongol nos trajes e arreios dos cavalos e voltar às vestes tradicionais e jaezes muçulmanos. Nenhuma restauração desse tipo ocorreu ainda no islã moderno.

Depois dos militares, chegou a vez do palácio. O próprio sultão apareceu usando certa forma de traje ocidental, modificado para parecer um pouco diferente, mas não diferente demais. Há dois interessantes retratos do sultão Mahmud II, no Palácio Topkapı, em Istambul, antes e depois da reforma na indumentária militar. Os dois retratos, obviamente pintados pelo mesmo artista, mostram o mesmo sultão, no mesmo cavalo, que se empina exatamente ao mesmo ângulo. Em um deles, porém, usa o tradicional costume otomano e, no outro, túnica com alamares e calça comprida. O cavalo passou por uma mudança semelhante nos arreios. Atatürk, como sempre, foi direto até as raízes do assunto. “Nós queremos usar roupas civilizadas”, disse. Mas o que é que significa isso? E por que deveriam as roupas de civilizações muito mais antigas ser consideradas incivilizadas? Para ele, civilização significava civilização moderna, isto é, ocidental.

À maneira do sultão, o palácio, igualmente, começou a adotar um estilo ocidental de vestuário. Este foi o primeiro lugar no qual tornou-se viável para os governantes baixar ordens aos civis e impor obediência no tocante a vestuário. Os oficiais da corte otomana passaram a usar sobrecasaca e calça comprida. A partir do palácio, o novo estilo disseminou-se pelo mundo oficial em geral e, em fins do séc.XIX, servidores públicos em todas as terras otomanas usavam paletó e calça de cortes variados, simbolizando isto uma mudança importante nos valores sociais. Começando com o servidor público, que é um elemento importante na sociedade, o novo estilo de indumentária espalhou-se aos poucos pelo resto da população, chegando finalmente ao povo comum, pelo menos nas cidades. O Irã aderiu um pouco mais tarde e, nos mundos otomano e iraniano, a ocidentalização do vestuário da classe trabalhadora e da população rural demorou muito mais e ainda está incompleta. Após a revolução islâmica de 1979, até os representantes da República do Irã ainda usavam paletó e calça ocidentais. Só a ausência da gravata lhes simbolizava a recusa em submeter-se às convenções e restrições ocidentais.

Houve maior resistência à ocidentalização, ou modernização, da indumentária da metade feminina da população. Isto só ocorreu muito mais tarde e nunca em grande escala, mesmo nos dias atuais, como entre os homens. As normas muçulmanas sobre o decoro feminino tornam delicado este assunto, que é um pomo de discórdia constante. Nem mesmo Atatürk, embora tenha proibido o fez

e outras formas de barrete não-ocidentais, fez o mesmo com o véu. Houve alguns regulamentos locais aqui e ali na República turca no nível municipal, mas, mesmo neste caso, em poucos lugares. A abolição do véu foi realizada por uma espécie de pressão social e osmose, sem o aparato do cumprimento legal, que implementou a abolição das coberturas de cabeça tradicionais dos homens. Neste, como em outros aspectos, a mudança de vestuário reflete realidades femininas diferentes. Serão poucas, se é que aparecerão, as mulheres que encontraremos no café ou na casa de chá, e, se alguma por acaso apareceu, é provável que esteja coberta segundo o estilo tradicional. Mulheres elegantes usando trajes elegantes, isto é, ocidentais, contudo, podem ser encontradas, em alguns países, nos hotéis e cafés mais caros, freqüentados pelos mais ricos.

A mudança de vestuário simboliza também uma mudança mais ampla, mesmo nos Estados radicais, antiocidentais. Da mesma maneira que o homem ainda usa pelo menos algumas peças da indumentária ocidental, o Estado ainda usa casaco e chapéu ocidentais sob a forma de uma constituição escrita, uma assembléia legislativa, e alguma forma de eleições. Todos esses aspectos foram mantidos na República Islâmica do Irã, embora, claro, não haja precedentes para eles seja no passado iraniano antigo ou no islâmico sagrado.

Os clientes do café sentam-se a uma mesa, e cadeira e mesa são dois itens de mobília que constituem também inovações devidas à influência ocidental. Havia mesas e cadeiras na Antigüidade e mesmo nos tempos romanos no Oriente Médio, mas elas desapareceram após a conquista árabe. Os árabes vinham de uma terra onde as árvores são poucas e a madeira, rara e preciosa. Mas tinham abundância de lã e couro e os usaram para mobiliar seus lares e locais públicos, bem como na confecção de roupas. O indivíduo se reclinava ou sentava-se em almofadas ou escabelos de muitos tipos diferentes, sobre divãs ou otomanas — ambos os nomes têm origem no Oriente Médio —, cobertos com tapetes ou tapeçarias, e se servia em peças de metal, elegantemente adornadas. Miniaturas otomanas de inícios do séc.XVIII mostram visitantes europeus em festas na corte. Eles são identificados claramente pelas jaquetas justas e calções amarrados sob os joelhos, por seus chapéus, e também porque só eles se sentam em cadeiras. Os otomanos eram hospedeiros gentis e forneciam cadeiras a seus convidados europeus. Mas eles mesmos não as usavam.

O homem no café está provavelmente fumando um cigarro — uma importação do Ocidente, na verdade, de origem americana. Tanto quanto sabemos, o tabaco foi introduzido no Oriente Médio por mercadores ingleses no início do séc.XVII e logo se tornou muito popular. O café surgiu um pouco mais cedo, no séc.XVI. Originário da Etiópia, foi plantado inicialmente no sul da Arábia e daí se espalhou pelo Egito, Síria e Turquia. Segundo crônicas turcas, foi trazido a Istambul durante o reinado do sultão Suleiman, o Magnífico (1520-66), por dois sírios, um de Alepo e o outro de Damasco, que abriram os primeiros

café na capital turca. A nova bebida tornou-se imensamente popular e elegante e conta-se que o proprietário de café originário de Alepo voltou à sua cidade natal apenas três anos depois, com um lucro de cinco mil peças de ouro. O desenvolvimento de uma sociedade em volta dos cafés causou alguma preocupação às autoridades políticas, que temiam que seus freqüentadores conspirassem sedição, e às religiosas, em dúvida sobre a legalidade de tais estimulantes sob a lei islâmica. Em 1633, o sultão Murad IV proibiu o café e o tabaco e ordenou a execução de certo número de fumantes e bebedores de café. Finalmente, após longas discussões entre defensores e adversários, o tabaco foi declarado legal em uma *fatwa* do chefe-mufti Mehmed Bahai Efendi, fumante inveterado que, em 1634, perdeu o cargo e tomou o caminho do exílio por fumar. Seu contemporâneo, o autor otomano conhecido como Kâtib Chelebi, diz que a decisão em favor da legalidade do tabaco se deveu não a seu próprio vício, mas à crença no princípio jurídico que diz que tudo que não é proibido é permitido, e por preocupação com o “que era mais apropriado à condição do povo”.¹

Com toda probabilidade, o homem no café está lendo um jornal ou talvez faz parte de um grupo para o qual o jornal é lido. Esta cena representa o que deve forçosamente ter sido uma das mudanças mais explosivas e de mais altas consequências, afetando tanto o indivíduo quanto a sociedade. Na maior parte da região, o jornal é impresso em árabe, a língua que predomina na maior parte do Oriente Médio. No Crescente Fértil, no Egito e na África do Norte, desapareceram as línguas faladas na Antigüidade, sobrevivendo apenas, se isto acontece, em rituais religiosos e entre pequenas minorias. A única exceção é o hebraico, preservado como língua religiosa e literária pelos judeus e revivida como língua política e de uso comum no moderno Estado de Israel. Na Pérsia, a velha língua não foi substituída, mas transformada pelo árabe. Após o advento do islã, passou a ser escrita no cursivo árabe, com uma grande mistura de palavras árabes. O que aconteceu ao idioma persa aconteceu também ao turco, embora, na Turquia, o presidente reformador Kemal Atatürk tenha iniciado uma grande mudança cultural, ao abolir o alfabeto árabe, no qual o turco fora até então escrito, substituindo-o por um novo cursivo latino. O exemplo turco está sendo seguido em algumas das antigas repúblicas da União Soviética, onde são usadas línguas da família turcomana.

A arte da escrita era praticada no Oriente Médio desde a remota Antigüidade. O alfabeto foi uma invenção dos povos dessa região, o que constituiu um enorme avanço em relação aos vários sistemas de sinais e ideogramas que o precederam e que ainda prevalecem em algumas partes do mundo. Os alfabetos latino, grego, hebraico e árabe derivam, sem exceção, do primeiro alfabeto inventado pelos povos de mercadores da costa do Levante. Enquanto o alfabeto simplificava enormemente a preparação e decifração de textos escritos, a introdução do papel, procedente da China no séc.VIII da era cristã, contribuiu muito para sua

produção e disseminação. Outra invenção do Extremo Oriente, a tipografia, no entanto, parece ter passado ao largo do Oriente Médio no caminho para o Ocidente. A tipografia não era inteiramente desconhecida e há traços de uma forma de impressão com blocos xilográficos na Idade Média. Houve mesmo uma fracassada tentativa dos governantes mongóis da Pérsia, em fins do séc.XIII, de imprimir papel-moeda, mas, como insistiam em pagar seus empregados com papel e arrecadar impostos em ouro, ocorreu uma certa perda de confiança na moeda. O experimento não teve sucesso e não foi repetido. Ao chegar finalmente a tipografia ao Oriente Médio, ela não veio da China, mas do Ocidente, onde sua introdução, curiosamente, foi conhecida e divulgada na Turquia. Os cronistas otomanos, que em geral pouco tinham a dizer sobre o que acontecia nas terras dos infieis, noticiaram a invenção da tipografia e dedicaram mesmo alguns linhas a Gutenberg e a seu primeiro prelo. A tipografia, aparentemente, foi introduzida no Oriente Médio por judeus espanhóis refugiados, em seguida à expulsão dos judeus da Espanha em 1492. Entre outros artefatos, perícias e idéias ocidentais, eles trouxeram consigo livros impressos e o conhecimento de como produzi-los. O exemplo dos judeus foi seguido por outras comunidades não-muçulmanas. Essas atividades, embora não exercessem impacto direto sobre a cultura da maioria, ainda assim contribuíram para desbravar o caminho. Livros na escrita arábica, impressos na Europa, foram importados e comprados por muçulmanos, conforme confirmam levantamentos de espólios de pessoas falecidas, e que foram preservados nos arquivos otomanos. E quando, finalmente, em princípios do séc.XVIII, a primeira tipografia muçulmana surgiu em Istambul, havia tipógrafos judeus e cristãos para prestar o necessário serviço qualificado.

Os jornais só apareceram muito mais tarde, embora houvesse sinais, já nos primeiros dias, da percepção entre os intelectuais muçulmanos das possibilidades — e perigos — da imprensa. Já em 1690, um certo Muhammad ibn Abd al-Wahhab, conhecido como al-Wazir al-Ghassani, embaixador marroquino na Espanha, mencionou em relatório “as oficinas de escrita que publicam relatórios, supostamente contendo as notícias, mas cheios de mentiras sensacionais”.² No curso do séc.XVIII, há indicações de que os otomanos tinham conhecimento da existência da imprensa européia. Houve mesmo manifestações ocasionais de interesse pelo que era dito sobre eles nos jornais, mas o interesse era limitado e pouco efeito produziu. A introdução da imprensa no Oriente Médio constituiu consequência direta e imediata da Revolução Francesa, quando os franceses fundaram o que parece ter sido o primeiro jornal jamais impresso nessa parte do mundo, a *Gazette Française de Constantinople*, publicada pela embaixada francesa em 1795. O jornal destinava-se precipuamente a cidadãos franceses, mas era também lido — segundo podemos depreender — por outras pessoas. Esta publicação foi seguida, após a chegada da Revolução Francesa ao Egito na

pessoa do general Bonaparte, por jornais e gazetas oficiais francesas, publicadas no Cairo. Há notícias de um plano francês de publicar um jornal em árabe no Cairo, mas nenhum exemplar do mesmo veio à luz até agora e parece provável que esse projeto nunca tenha sido posto em prática.

Nas sociedades muçulmanas tradicionais havia várias maneiras através das quais o governante podia transmitir ao público notícias de mudanças importantes. Duas delas, convencionalmente listadas entre as prerrogativas da soberania, eram a inscrição na moeda e o sermão das sextas-feiras nas mesquitas. Ambas mencionavam o nome do governante e de seu suserano, se houvesse suserano. A eliminação ou acréscimo de um nome na oração inicial podia indicar uma mudança de governante, através de sucessão ou rebelião, ou uma transferência de lealdade. O restante da prédica da sexta-feira podia servir para o anúncio de novas medidas, inclusive políticas. A suspensão de impostos — embora não sua imposição — era também divulgada através de inscrições em locais públicos. Dos louvores ao governante encarregavam-se de cantar os poetas da corte, cujas canções, facilmente decoradas e amplamente disseminadas, serviam como uma espécie de trabalho de relações públicas. Documentos escritos, emitidos por cronistas oficiais, eram também distribuídos para divulgar notícias de eventos importantes. Entre eles, por exemplo, havia as *fathname*, cartas de vitória, com as quais os sultões otomanos anunciavam seus sucessos militares. Os governantes muçulmanos estavam há muito familiarizados com o uso da palavra escrita e falada como acessório do governo e sabiam como usar o novo e importado veículo — o jornal.

A fundação da imprensa local na língua vernácula do Oriente Médio coube ao trabalho de dois grandes governantes reformistas, contemporâneos e rivais, Muhammad Ali Paxá, do Egito, e o sultão Mahmud II, da Turquia. Neste assunto como em muitos outros, o Paxá antecipou-se e o sultão seguiu-lhe o exemplo, agindo com base no princípio de que tudo que um paxá pode fazer um sultão pode fazer melhor. O governante egípcio começou com uma gazeta oficial, inicialmente impressa em francês e, em seguida, também em árabe; o sultão turco começou com uma em francês e outra em turco. Durante muito tempo, os únicos jornais publicados no Oriente Médio eram oficiais, cujo finalidade um editorial turco da época expressa muito bem: “O objetivo do jornal é divulgar junto aos súditos as intenções e ordens do governo.”³ Esta maneira de interpretar a natureza e função da imprensa não desapareceu ainda inteiramente da região.

Não é fácil escrever a história da imprensa jornalística no Oriente Médio. Muitos jornais tiveram existência efêmera, surgindo e desaparecendo depois de apenas alguns números. Não existem coleções completas padronizadas, mas apenas certo número de exemplares fragmentários, reunidos em vários locais. Tanto quanto se pode verificar, o mais antigo jornal não-oficial foi iniciado em Istambul, Turquia, em 1840, com o nome *Jeride-i Havadis*, “O Jornal de

Eventos”. Teve como proprietário e editor um inglês chamado William Churchill, que conseguiu obter um *ferman* autorizando sua fundação. Embora publicado a intervalos raros e irregulares, o jornal sobreviveu.

O momento decisivo, não só na história desse jornal mas na história de toda a imprensa jornalística no Oriente Médio, ocorreu com a Guerra da Criméia, quando, pela primeira vez, o telégrafo foi trazido à região, criando um meio de comunicação sem precedentes. A Guerra da Criméia atraiu numerosos correspondentes de guerra britânicos e franceses e Churchill conseguiu fazer um trato com um deles na Criméia, no sentido de lhe fornecer cópias dos despachos que enviava a seu jornal, em Londres. O *Jeride-i Havadis* — e isto era algo inteiramente inusitado — passou a ser publicado cinco vezes por semana e, desta maneira, inicialmente os turcos, e em seguida o resto do Oriente Médio, foram fígados por algo muito mais viciante e, diriam alguns, muito mais pernicioso do que o café ou o tabaco, isto é, a divulgação diária de notícias. Pouco tempo depois, um jornal da safra da Guerra da Criméia foi publicado em árabe para as regiões do Império otomano onde o árabe, e não o turco, era a língua dominante. O jornal em árabe fechou as portas após o fim da guerra; o turco continuou e foi seguido por muitos outros.

Em 1860, o governo otomano patrocinou um jornal diário, em árabe, em Istambul — não só um veículo para decretos oficiais e documentos dessa natureza, mas um jornal autêntico, contendo notícias de dentro e de fora do Império, editoriais e artigos de fundo. Mais ou menos na mesma época, os padres jesuítas, em Beirute, iniciaram a publicação do que foi, quase com certeza, o primeiro jornal diário em terras árabes. Quando se queixam dos dois grandes perigos que são os imperialistas e os missionários, os muçulmanos têm razão pelo menos neste aspecto: foram os imperialistas e os missionários que lhes deram o jornal diário. E, com o crescimento da imprensa, editores, jornalistas e leitores viram-se a braços com dois grandes problemas: a propaganda e a censura.

Em fins do séc.XIX e princípios deste século, ocorreu um desenvolvimento muito rápido e extenso da imprensa — diária, semanal e mensal —, sobretudo no Egito, onde a ocupação britânica criara condições favoráveis. As publicações egípcias circulavam amplamente em outros países de língua árabe, e todos esses países, no devido tempo, fundaram seus próprios jornais e revistas. Foi imenso o efeito do crescimento da imprensa. A divulgação regular de notícias do país e do exterior deu a pessoas comuns que sabiam ler, ou escutavam alguém que os lia, uma percepção do mundo em que viviam, da cidade, do Estado, do país, do continente, que fora inteiramente impossível em épocas anteriores. A imprensa gerou um novo tipo de socialização e politização. A Guerra da Criméia trouxe outras novidades, além da imprensa, e estas foram também noticiadas nos jornais — a criação de municipalidades segundo o estilo ocidental e a introdução de técnicas financeiras, também ocidentais, notadamente o empréstimo público.

Outra mudança de importância fundamental aconteceu na linguagem. Em árabe e turco e, mais tarde, em persa, houve uma rápida transformação: do estilo pomposo dos primeiros jornais, cuja linguagem parecia-se com a das crônicas da corte ou decretos oficiais, para o estilo jornalístico mais ágil, que emergira no curso de décadas e que continua até os dias de hoje. Os jornalistas do Oriente Médio tiveram que forjar um novo meio de comunicação para discutir os problemas do mundo moderno. Os jornais do séc.XIX na área noticiavam e discutiam assuntos como a insurreição polonesa contra a Rússia, a Guerra Civil americana, os discursos da rainha Vitória na abertura do Parlamento em Londres e outros tópicos analogamente incompreensíveis. A necessidade de divulgar e explicar esses assuntos foi, em grande parte, responsável pela criação das modernas linguagens jornalística e política do Oriente Médio.

Outro fato, talvez ainda mais importante do que a linguagem do jornalismo, foi o aparecimento do próprio jornalista, uma figura inteiramente nova na sociedade do Oriente Médio, seguindo uma profissão para a qual não havia precedente, mas que adquiriu enorme importância.

Hoje, os jornais não serão a única mídia de massa encontrada nos cafés. Com certeza, haverá um rádio e, possivelmente, também um aparelho de televisão. As transmissões de rádio no Oriente Médio foram inauguradas na Turquia em 1925, somente três anos depois de Londres. Na maioria dos países, no entanto, onde o controle das comunicações se encontrava nas mãos de governantes estrangeiros, a introdução das transmissões de rádio demorou algum tempo. No Egito, isso só aconteceu em 1934 e só se desenvolveu realmente em grande escala após a revolução de 1952. A Turquia, mais uma vez, partiu na frente, criando uma autarquia independente de rádio em 1964, sem controle direto do governo. De modo geral, o grau de independência desfrutado pelas estações é determinado pela natureza do regime em qualquer país. As irradiações diretas com fins de propaganda, feitas do exterior, parecem ter sido iniciadas pelo governo fascista italiano, que inaugurou um serviço regular em árabe na cidade de Bari, em 1935. Esse fato marcou o início de uma guerra de propaganda em que, inicialmente, a Grã-Bretanha e a Alemanha e, em seguida, a França, e mais tarde os Estados Unidos e a URSS, participaram. Os países do Oriente começaram também a fazer extensas irradiações uns para os outros, com fins de informação, orientação e, ocasionalmente, subversão. A introdução da televisão foi, devido aos custos mais altos, um pouco mais difícil, embora, atualmente, serviços de televisão sejam comuns em toda a zona.

Em uma região onde o analfabetismo continua a ser um grande problema, o emprego da comunicação direta com uso da palavra falada produziu um impacto revolucionário. Na verdade, a Revolução Iraniana de 1979, na qual as orações do aiatolá Khomeini eram distribuídas em fitas cassete e suas instruções transmitidas por telefone, deve, com toda certeza, ter sido a primeira revolução

eletronicamente manipulada em toda a história mundial. Este fato concedeu à oratória uma nova dimensão, uma maneira de fazer discursos e chegar a audiências que não era concebível em épocas pregressas.

O que sai do rádio e dos aparelhos de televisão é, em grande parte, determinado pela forma de governo que prevalece no país e pelo chefe de estado ou chefe de governo que manda. Com toda probabilidade, há um retrato dele pendurado numa parede do café. Em pouquíssimos países que adotaram e ainda mantêm com sucesso uma democracia de estilo ocidental, ele, ou agora, ela, pode ser um líder democraticamente eleito e a mídia refletirá um alto grau de oposição, bem como as opiniões do governo. Na maioria dos países da região, o governante está à frente de uma forma mais ou menos autocrática de governo. Em alguns prevalece uma forma de autoritarismo tradicional e moderado, no qual o decoro clássico é observado e se permite certa variedade de divergência de opiniões. Em outras, ditadores partidários ou militares estabeleceram regimes totalitários e a mídia nacional — imprensa, rádio e televisão, por igual — expressam uma unanimidade também totalitária.

Independentemente da forma de governo e do tipo de autoridade exercida pelo governante, o retrato na parede, por sua mera presença, assinala uma inovação e um desvio radical da tradição. Um embaixador turco na França, em 1721, explicou em um relatório que era costume francês que o rei presenteasse embaixadores estrangeiros com seu retrato. Contudo, “desde que retratos não são permitidos entre muçulmanos”, ele solicitou, e recebeu, outros presentes.⁴ A arte do retrato, no entanto, não era absolutamente desconhecida. O sultão Mehmed II, o Conquistador, permitiu que seu retrato fosse pintado por Bellini, o artista italiano, e colecionava mesmo quadros de artistas europeus. Seu filho e sucessor, mais devoto do que ele, dissolveu a coleção, mas sultões posteriores foram menos críticos e o Palácio Topkapı, em Istambul, contém uma rica coleção de retratos de sultões e outros notáveis. Em tempos modernos, surgiu uma espécie de iconografia islâmica, com retratos, obviamente míticos, de Ali e Husayn (Hussein) em países Shia (xiitas) e de outros personagens, e em extensão muito menor em países sunitas. Havia alguns precedentes de cunhagem de efígies em moedas, do tipo costumeiro na Europa desde os dias da antiga Grécia e Roma. Uma moeda de um califá abássida, mostrando o que se presume seja seu retrato, é intencionalmente provocante não só pelo fato de representar o governante, mas mostrá-lo bebendo em uma taça. Há algumas moedas seljúcidas da Anatólia, cunhadas por pequenos principados, mostrando efígies de emires, mas isto era inteiramente local e imitação do costume de governantes bizantinos.

É improvável que haja outros retratos na parede, mas, com quase certeza existirá um texto caligráfico emoldurado, provavelmente um versículo do Corão ou uma frase do Profeta. Há 14 séculos, o islamismo tem sido a religião predominante e, na maior parte do tempo, dominante da região. A adoração na

mesquita é simples e austera, consistindo de alguns versículos do Corão. A oração em público é um ato disciplinado, comunal, de submissão ao Criador, ao único, remoto e intangível Deus. Não admite drama nem mistério. Não tem lugar para música litúrgica ou poesia e ainda menos para quadros ou esculturas representativas, que a tradição muçulmana rejeita como idólatras. Em lugar delas, artistas muçulmanos usam desenhos abstratos, geométricos, e baseiam seus planos decorativos no uso extenso e sistemático de inscrições. Versículos, ou mesmo capítulos inteiros do Corão, são usados para decorar as paredes e tetos da mesquita e também residências e locais públicos.

É talvez nas artes que podemos ver os sinais mais antigos da penetração dos métodos e valores culturais do Ocidente. Mesmo no Irã, muito mais distante do Ocidente e menos aberto às influências ocidentais, essa ascendência pode ser vista na pintura em data tão recuada quanto o séc.XVI — no emprego do sombreado e da perspectiva e na transformação da maneira como são mostradas figuras humanas. Em desafio à iconoclastia islâmica, figuras humanas eram representadas há longo tempo na arte persa e otomana, mas, nesse momento, tornaram-se mais individuais, mais pessoais, menos estereotipadas. Houve mesmo alguns retratos, embora a exibição pública do semblante do soberano em moedas, selos ou paredes seja muito recente e, nos países mais conservadores, ainda seja considerada como uma blasfêmia que chega quase às raias da idolatria.

O teatro como forma de arte produziu um impacto limitado sobre os países da região, embora o cinema tenha sido extraordinariamente popular. Há prova de que o Egito importou filmes mudos da Itália já em 1897. Durante a Primeira Guerra Mundial, exibições de filmes organizadas para as tropas aliadas deram a numerosos naturais da região a oportunidade de conhecer a nova mídia. Filmes documentários já eram produzidos no Egito em 1917, lançando-se, em 1927, os primeiros filmes de enredo produzidos no país. Desde então, o cinema transformou-se em um grande negócio, principalmente no Egito, mas também em muitos outros países da região. A indústria cinematográfica egípcia é hoje a terceira maior do mundo, perdendo apenas para as dos Estados Unidos e Índia.

Outras inovações procedentes do Ocidente são agora tão antigas e enraizadas que ninguém mais se lembra de suas origens estrangeiras. Se o homem no café pertence às classes educadas e arruinou a vista com a leitura, talvez use agora óculos, uma invenção européia que comprovadamente surgiu na Idade Média em época tão remota quanto o séc.XV. O café pode ter um relógio de parede, e o freguês, um relógio de pulso ou algibeira, ambos invenções européias e, provavelmente, ainda hoje fabricados fora do país — na Europa ou no Extremo Oriente.

É provável que o apreciador do café, se em companhia de amigos, esteja passando o tempo de uma maneira para a qual não há necessidade de medição

do tempo — disputando jogos de tabuleiro, que têm uma história muito longa na região. Os dois mais populares são uma forma de gamão e — entre os mais educados — o xadrez. Ambos chegaram ao Ocidente procedentes do Oriente Médio e o xadrez pode ter vindo originariamente da Índia. A presença de ambos foi comprovada na Pérsia pré-islâmica. No grande debate entre teólogos muçulmanos medievais sobre as questões da predestinação e livre-arbítrio, esses dois jogos serviram às vezes como símbolos e protótipos. Será a vida um jogo de xadrez, no qual o jogador tem opção para todos os movimentos e onde a perícia e o espírito de previsão podem assegurar-lhe a vitória? Ou é como o gamão, onde um mínimo de perícia pode acelerar ou retardar o resultado, mas em que o resultado final é determinado por repetidos lances de dados, que alguns poderiam chamar de sorte cega e outros de decisão predeterminada de Deus? Os dois jogos fornecem interessantes metáforas de um dos grandes debates da teologia muçulmana, um debate em que a predestinação — o gamão, e não o xadrez — saiu vitoriosa.

Entre os intervalos de notícias e discursos, haverá música. Na maioria dos cafês é oferecida ao cliente a música tradicional ou popular do Oriente Médio, que pode, contudo, incluir música pop semi-ocidentalizada. É muito improvável que se ouça qualquer tipo de música erudita ocidental. Mesmo entre os elementos mais ocidentalizados, social e culturalmente, a apreciação da música erudita é ainda muito limitada — em acentuado contraste com o Japão ou mesmo a China, outras sociedades não-ocidentais onde a música erudita de estilo ocidental é muito apreciada, executada e mesmo composta. Entre a população ocidentalizada, como a dos libaneses cristãos e judeus israelenses, há público para a música erudita do Ocidente. Na Turquia, igualmente, a ocidentalização chegou ao mundo musical, e atualmente há orquestras, óperas e compositores turcos. A música, pelo menos a música instrumental, assim como a pintura, independe da língua e pode, por conseguinte, parecer mais acessível a naturais de outras culturas. Na maior parte do Oriente Médio, porém, talvez em parte por causa da importância fundamental da canção, isso não tem acontecido e as platéias para a música erudita ocidental continuam a ser relativamente pequenas. Ocorre aí um contraste notável com as demais artes — com a pintura e a arquitetura, onde a mudança começou e foi completada em um estágio prematuro do impacto do Ocidente, e com a literatura, onde as formas tradicionais de expressão artística estão virtualmente mortas e onde a ficção, o teatro e mesmo a poesia se conformam aos padrões gerais do mundo moderno. Da mesma forma que a pintura foi a primeira e a mais geral em sua influência, a música é a última e menos eficaz nos processos artísticos de ocidentalização. E esse fato, talvez, nos diga alguma coisa, uma vez que a música, entre as artes da civilização, é realmente a última que um estrangeiro chegando de fora pode compreender, aceitar, e executar.

Para o visitante ocidental, um dos aspectos mais notáveis do café, em quase todos os locais no Oriente Médio, é que pouquíssimas (se é que algumas) mulheres são vistas, e as que aparecerem serão com toda probabilidade estrangeiras. As mesas estão ocupadas por homens, sós ou em grupos, e à noite grupos de jovens perambulam pelas ruas em busca de diversão. A emancipação das mulheres atrasou-se muito em comparação com as mudanças no status dos homens e, em muitas partes da região, reverte a situações anteriores.

O quadro que disso tudo emerge é de uma região de cultura e tradição antigas e profundas. A região foi um centro do qual idéias, mercadorias e, às vezes, exércitos irradiaram-se em todas as direções. Em outros tempos foi também um ímã que atraiu numerosos estranhos, às vezes como discípulos e peregrinos, em outra ocasiões como cativos e escravos, quando não como conquistadores e senhores. A zona foi uma encruzilhada e mercado, onde cultura e mercadorias eram trazidas de terras antigas e distantes, e em seguida enviadas, ocasionalmente muito melhoradas, para continuarem em sua jornada.

Nos tempos modernos, o fator dominante na consciência da maioria dos naturais da região tem sido o impacto da Europa e, mais tarde, do Ocidente, em termos mais gerais, e a transformação — alguns diriam, subversão — que produziu. A história moderna da região é de mudança rápida e imposta — de desafio feito por um mundo estranho e de diferentes fases e aspectos de reação, rejeição e resposta. Em alguns aspectos a mudança foi esmagadora e é, provavelmente, irreversível, e há muitos que gostariam de levá-las ainda mais adiante. Em outros aspectos elas foram limitadas e superficiais e, em partes da região, estão agora caminhando na direção oposta. Há muitos indivíduos, tanto conservadores quanto radicais, que desejam continuar e ampliar essa marcha à ré e que consideram o impacto da civilização ocidental como o maior desastre que jamais se abateu sobre a região, maior mesmo do que as devastadoras invasões mongóis no séc.XIII. Em certa ocasião, a palavra “imperialismo” era comumente usada para descrever o impacto do Ocidente, mas ela se tornou cada vez mais implausível, enquanto o curto período de governo europeu direto recua para o passado e os Estados Unidos permanecem distantes e neutros. Uma descrição mais exata de como o impacto ocidental é visto pelos que a ele se opõem foi dada por Khomeini, quando se referiu aos Estados Unidos como “o Grande Satã”. Satã não é um imperialista, é um tentador. Não conquista, seduz. A batalha continua ainda entre os que odeiam e temem o poder sedutor e, em suas opiniões, destrutivo do estilo ocidental de vida, e os que o consideram como um novo avanço e uma nova oportunidade em um intercâmbio permanente e frutífero de culturas e civilizações.

O resultado da luta no Oriente Médio ainda está longe de ser claro. As origens, processos e questões que lhes determinam o curso podem, talvez, ser melhor compreendidos contra o pano de fundo da história e da civilização da região.

PARTE II

ANTECEDENTES

CAPÍTULO 1

Antes do Cristianismo

No início da era cristã, a região que ora conhecemos como Oriente Médio era disputada, nem pela primeira nem pela última vez nos milhares de anos de sua história documentada, por duas grandes potências imperiais. A metade ocidental da região, que consistia de países em volta do Mediterrâneo oriental, do Bósforo até o delta do Nilo, havia se tornado, em sua totalidade, parte do Império romano. Tendo suas antigas civilizações entrado em declínio, suas velhas cidades eram administradas por governadores romanos ou por príncipes títeres nativos. A metade oriental da região pertencia a outro vasto império, que os gregos, e depois deles os romanos, chamavam de “Pérsia”, e que seus habitantes denominam de “Irã”.

O mapa político da região, tanto em sua forma aparente quanto nas realidades que representava, era muito diferente do atual. Os nomes dos países nem eram os mesmos, nem tampouco as extensões territoriais que designavam. A maioria dos povos que neles viviam na época falava línguas diferentes e professava religiões diferentes das que hoje conhecemos. Até mesmo algumas das poucas exceções eram mais aparentes do que reais, representando mais a evocação deliberada de uma antiguidade redescoberta do que uma sobrevivência ininterrupta de tradições antigas.

O mapa do sudoeste da Ásia e do nordeste da África na época da dominação e rivalidade pérsio-romana era também muito diferente do relativo aos impérios e culturas mais antigos do Oriente Médio, a maioria dos quais fora conquistada e assimilada por vizinhos mais poderosos, muito antes de a falange macedônia, a legião romana e a catafracta persa estabelecerem seu domínio. Entre as culturas mais antigas que sobreviveram até o início da era cristã, conservando algo da velha identidade e língua, a mais antiga foi sem dúvida a do Egito. Nitidamente definido por geografia e história, o Egito consiste de um estreito vale e do delta do Nilo, ladeado pelos desertos oriental e ocidental e pelo mar ao norte. Sua civilização já contava milhares de anos quando chegaram os conquistadores, mas, ainda assim, a despeito de conquistas sucessivas de persas, gregos e romanos, a civilização egípcia conservara grande parte de suas características peculiares.

A antiga língua e escrita egípcia haviam, no curso de milênios, passado por

várias mudanças, embora demonstrassem uma notável continuidade. Tanto a antiga escrita hieroglífica quanto o chamado demótico, o estilo mais cursivo de escrita que a sucedeu, sobreviveram até primórdios da era cristã, quando foram finalmente suplantadas pelo cóptico — a última forma da língua egípcia antiga, transcrita em um alfabeto adaptado do grego, com letras adicionais derivadas do demótico. A escrita cóptica surgiu no séc.II a.C. e só adquiriu forma permanente no séc.I d.C.. Com a conversão dos egípcios ao cristianismo, tornou-se a língua cultural do Egito cristão sob os romanos e, em seguida, sob o governo bizantino. Após a conquista árabe islâmica e subsequente islamização e arabização do Egito, até os egípcios que permaneceram cristãos adotaram a língua árabe. Eles são ainda chamados de coptas, mas a língua cóptica desapareceu gradualmente e sobrevive nos dias atuais apenas na liturgia da Igreja copta. O Egito adquirira uma nova identidade.

O país teve numerosos nomes. O usado pelos gregos, romanos e pelo mundo moderno, embora não pelos egípcios, era “Egito”, a adaptação grega de um antigo original egípcio. A segunda sílaba deriva provavelmente da mesma raiz que o nome “copta”. O nome árabe é Misr, trazido pelos conquistadores árabes e ainda em uso nos dias atuais. Relaciona-se com os nomes semíticos do Egito encontrados na Bíblia hebraica e em outros textos antigos.

A outra antiga civilização de vale de rio no Oriente Médio, a do Tigre e do Eufrates, talvez seja ainda mais antiga do que a do Egito, mas não demonstrou nem a unidade nem a continuidade do Estado e da sociedade egípcia. O sul, o centro e o norte foram muitas vezes capitais de povos diferentes, que falavam línguas diferentes, e eram conhecidos por certo número de nomes — Suméria e Acádia, Assíria e Babilônia. Na Bíblia hebraica era denominada Aram Naharayin, ou Aram dos Dois Rios. No mundo greco-romano, recebeu o nome de Mesopotâmia, que transmite quase o mesmo significado. Nos primeiros séculos da era cristã, o centro e o sul da região encontravam-se sob firme domínio dos persas, que na verdade tinham sua capital imperial em Ctesifonte, não longe da atual Bagdá. O próprio nome Bagdá é persa e significa “Dádiva de Deus”. Era o nome de uma aldeia existente no local em que, séculos mais tarde, os árabes construíram uma nova capital imperial. O nome Iraque no uso árabe medieval referia-se a uma província, que consistia da metade sul do atual país do mesmo nome, de Takrit na direção sul até o mar. Às vezes era chamada também de Iraq Arabi, a fim de distingui-la de Iraq Ajami, a área limítrofe no sudoeste do Irã.

A região norte da Mesopotâmia era território contestado, às vezes governada por Roma, em outras ocasiões pela Pérsia, quando não por dinastias locais. Em certas ocasiões, chegava a ser considerada parte da Síria, o termo mais usado, embora de maneira bastante imprecisa, para designar a área limitada pela cordilheira Tauro ao norte, o deserto do Sinai ao sul, o deserto arábico a leste, e o

mar Mediterrâneo a oeste. O nome Síria é de origem duvidosa. Heródoto explica-o como sendo uma forma abreviada de Assíria. Eruditos modernos pesquisaram-lhe as origens até vários nomes de localidades. Aparece pela primeira vez em grego e não possui antecedentes reconhecíveis, seja em forma seja em uso, em textos pré-helenísticos. Bem sólido no uso oficial romano e bizantino, esse termo grego desapareceu virtualmente após a conquista árabe no séc.VII. Permaneceu em uso ocasional na Europa, especialmente após a revivescência da cultura clássica, e com ela a terminologia greco-romana que se seguiu à Renascença. No mundo árabe e, em termos mais gerais, muçulmano, a região outrora chamada Síria era conhecida como Sham, nome este dado também à sua maior cidade, Damasco. O nome Síria — em árabe, Suriya — faz um ocasional e raro aparecimento em escritos geográficos, mas à parte isso permaneceu desconhecido até fins do séc.XIX, quando reapareceu sob influência européia. Foi oficialmente adotado como nome de uma província — o vilaiete de Damasco — pelo governo otomano em 1865 e tornou-se designação oficial de país com o estabelecimento do mandato francês, após a Primeira Guerra Mundial. Entre os nomes locais mais antigos dados ao país e que chegaram até nós, o mais usado era “Aram”, em homenagem aos povos aramaicos que colonizaram a Síria e a Mesopotâmia. Da mesma forma que a Mesopotâmia era conhecida como “Aram dos Dois Rios”, as regiões sul e norte da Síria eram designadas como “Aram de Damasco” e “Aram de Zobá” (isto é, Alepo), (ver, por exemplo, 2 Samuel, 8:6 e 10:8).

De modo mais geral, contudo, os países que formavam o braço ocidental do Crescente Fértil eram conhecidos pelos nomes dos vários reinos e povos que os governavam e neles habitavam. Entre estes, os mais conhecidos, ou pelo menos os mais bem documentados, foram as terras ao sul, mencionadas nos primeiros livros da Bíblia hebraica, e em outros escritos antigos, como Canaã. Após a conquista e colonização pelos israelitas, a área por eles nesse momento habitada passou a ser conhecida como “a terra dos filhos de Israel” (Josué, 11:22), ou simplesmente “terra de Israel” (1 Samuel, 13:19). Após o cisma do reino de Davi e Salomão no séc.X a.C., a parte sul, tendo Jerusalém como capital, foi denominada Judéia, enquanto a região norte era chamada de Israel ou, mais tarde, Samaria. As áreas costeiras ao norte e sul eram conhecidas, numa referência aos seus habitantes, como Fenícia e Filístia. Os filisteus desapareceram durante as conquistas babilônicas e deles não se teve mais notícia. Os fenícios permaneceram, até os tempos romanos e princípios da era cristã, na planície costeira que é hoje a região norte de Israel e sul do Líbano. Após a conquista persa no séc.VI a.C., a área, recolonizada pelos exilados que voltavam, era conhecida como Judá (cf. os textos aramaicos em Daniel, 2:25, 5:13, Esdras, 5:1, 5:8). No uso romano, refletido também no Novo Testamento, o sul, o centro e o norte do país eram chamados respectivamente de Judéia,

Samaria e Galiléia. A estes podemos acrescentar o deserto meridional, que os romanos chamavam de Iduméia, derivado do Edom bíblico, e que hoje é conhecido como Neguev, e como Peréia nas terras a leste do rio Jordão.

As línguas dominantes na Mesopotâmia e Síria eram semíticas, mas subdivididas em várias diferentes famílias. A mais antiga era a família acadiana, à qual pertenciam as línguas assíria e babilônica e que tinha curso geral na Mesopotâmia. Outra, a família cananita, incluindo o hebraico, o fenício, com sua derivada norte-africana, o cartaginês, bem como certo número de outras línguas estreitamente correlatas, conhecidas através de inscrições descobertas no norte e sul da Síria. Por volta de inícios da era cristã, a maioria dessas línguas virtualmente desaparecera e fora substituída por um grupo de línguas estreitamente relacionadas, pertencentes à outra família semítica, a aramaica. Entre as línguas cananitas, o fenício continuava a ser falado nos portos marítimos do Levante e nas colônias do norte da África; o hebraico, embora não fosse a língua falada comum dos judeus, sobrevivera como língua da religião, da literatura e da cultura. Parece que as línguas assíria e babilônica extinguíram-se por completo. O aramaico tornou-se um meio internacional de comunicação no comércio e diplomacia e era amplamente usado não só no Crescente Fértil, mas também na Pérsia, Egito e na região que hoje é o sul da Turquia.

No início da era cristã, o arábico, que historicamente foi a última das línguas semíticas a chegar à região, limitava-se principalmente às partes central e setentrional da península arábica. As culturas urbanas mais avançadas do sudoeste, no atual Iêmen, falavam outra língua semítica, conhecida como sul-arábica, estreitamente relacionada à etíope, e que fora levada por colonos árabes até o Chifre da África. No norte, há prova de que indivíduos que falavam o arábico entraram na Síria e nas terras limítrofes do Iraque antes mesmo das grandes conquistas árabes do séc.VII, que resultaram no triunfo do idioma arábico em toda a região. No Crescente Fértil, o aramaico foi substituído pelo arábico. Atualmente, o aramaico sobrevive nos rituais de algumas Igrejas orientais e ainda é falado em umas poucas aldeias remotas.

O país hoje chamado de Turquia só adquiriu este nome — e neste caso, apenas na Europa — na Idade Média, quando o povo conhecido como turcos chegou ao território, procedente de regiões mais a leste. Os nomes mais comuns usados nos primeiros séculos da era cristã foram Ásia, ou Ásia Menor, e Anatólia. Originariamente, essas palavras designavam as margens orientais do mar Egeu e, aos poucos, tiveram seu sentido estendido para abranger regiões mais a leste, isto de uma maneira um tanto vaga e variável. De modo geral, dava-se ao país os nomes das diferentes províncias, cidades e reinos em que se dividia. O grego era a língua dominante e principal meio de comunicação.

“Anatólia” deriva de uma palavra grega que significa “alvorecer”, como acontece também com “Oriente”, do latim, e “Levante”, do italiano. Esses

nomes refletiam a visão de povos para os quais as terras mediterrâneas a leste traçavam os limites do mundo conhecido. Só aos poucos os povos do Mediterrâneo tornando-se conhecedores de uma Ásia mais remota e mais vasta a leste, deram novo nome à familiar “Asia Menor”. De idêntica maneira, muitos séculos depois, o antigo e imemorial “Oriente” tornou-se o “Oriente Próximo” e o “Médio”, quando um Oriente mais distante despontou no horizonte ocidental. Entre essas terras orientais mais distantes, a mais importante e auspiciosa para o Oriente Médio era o Irã, mais conhecido no Ocidente como Pérsia.

Rigorosamente falando, a Pérsia, ou Persis, era nome não de um país ou nação, mas de uma província — a província sul-ocidental de Pars, ou Fars, situada na margem leste do golfo que dela tira seu nome. Os persas nunca aplicaram esse nome a todo o país. Usaram-no, contudo, no idioma, uma vez que o dialeto regional de Pars tornou-se a língua cultural e política dominante do país, da mesma maneira que o toscano tornou-se o italiano, o castelhano, o espanhol, e o dialeto dos Condados Interiores, o inglês. O nome sempre usado pelos persas, e imposto por eles ao resto do mundo em 1935, era Irã. Esta palavra derivava do persa antigo *aryanam*, um genitivo plural que significa “a terra dos arianos” e que retroagia às primeiras migrações dos povos indo-arianos.

O mapa religioso do Oriente Médio era ainda mais complexo — e confuso — do que o étnico e lingüístico. Alguns dos velhos deuses haviam morrido e sido esquecidos, mas muitos ainda sobreviviam, embora sob formas estranhas e modificadas. A longa história de conquista e migração entre os povos do Oriente Médio, seguida pelo impacto imensamente poderoso da cultura helenista e do governo romano, deram origem a formas novas e a sincretismos de crença e adoração. Alguns dos cultos orientais conseguiram mesmo adeptos entre os romanos — uns poucos na própria Roma. Ísis, do Egito, Adônis, da Síria, Cibele, da Frígia, na Ásia Menor, todos eles conquistaram devotos entre os novos senhores do Oriente Médio.

Em um tempo relativamente curto, um período medido em séculos, e não em milênios, todos esses deuses e cultos antigos foram abandonados ou suplantados, substituídos por duas religiões mundiais monoteístas, novas e rivais, que surgiram sucessivamente na região, o cristianismo e o islamismo. O advento e triunfo do islã no séc.VII foi precedido e, em certo sentido, facilitado pela ascensão e disseminação do cristianismo, que em si mesmo tinha profundas dívidas com seus predecessores religiosos e filosóficos. As civilizações cristã e islâmica têm raízes comuns na confluência e interação, no Oriente Médio antigo, de três tradições universalistas — de judeus, de persas, e de gregos.

A idéia do monoteísmo não era de todo nova. Apareceu, por exemplo, nos hinos de Akenaton, faraó do Egito no séc.XIV a.C. Essas idéias, no entanto, tiveram caráter esporádico e isolado, produzindo impacto apenas temporário e local. Os primeiros a tornar o monoteísmo ético parte essencial da religião foram

os judeus. A evolução de suas crenças, de culto tribal primitivo para monoteísmo ético universal, reflete-se nos sucessivos livros da Bíblia hebraica. Os mesmos livros espelham a crescente percepção entre os judeus de como esta crença os isolava de seus vizinhos, adoradores de ídolos e politeístas. Nos tempos modernos, os que se julgam os únicos donos da verdade convencem-se facilmente de que descobri-la é uma realização sua. No caso de um povo devoto nos tempos antigos, uma convicção como essa teria sido insuportavelmente presunçosa. Confrontados com o fato extraordinário de serem os únicos a conhecer a verdade sobre o Deus único, os antigos judeus, incapazes sequer de considerar a idéia de que haviam escolhido Deus, adotaram a crença mais humilde de que fora Ele quem os escolhera. Tratava-se de uma escolha que impunha mais deveres, na verdade, do que privilégios, e poderia ser às vezes um fardo pesado demais para carregar. “De todas as famílias da terra somente a vós outros vos escolhi, portanto eu vos punirei por todas as vossas iniquidades” (Amós, 3:2).

Os judeus, porém, não estavam sós no reconhecimento e adoração de um único, universal e ético Deus. Muito longe ao leste, no alto platô do Irã, dois povos aparentados, conhecidos da história como medas e persas, haviam tirado de seu paganismo antigo a crença em uma única e suprema divindade, o poder final do bem, empenhado em luta sem trégua com as forças do mal. O aparecimento dessa religião está ligado ao nome do profeta Zoroastro, cujos ensinamentos foram preservados nas antigas escrituras zoroástricas, redigidas em uma forma muito primitiva da língua persa. Não se conhece a data em que o profeta persa viveu e pregou e as estimativas dos eruditos variam em mil anos ou mais. Afigura-se claro, no entanto, que os sécs.VI e VII a.C. foram uma época de grande atividade religiosa zoroástrica. Durante séculos, esses dois povos seguiram caminhos separados na busca de Deus, aparentemente sem que soubessem da existência um do outro. Os eventos cataclísmicos do séc.VI a.C. aproximou-os, com conseqüências que iriam reverberar em volta do mundo e através das idades.

No ano 586 a.C., Nabucodonosor, rei da Babilônia, no curso de uma série de guerras de conquista, capturou Jerusalém, destruiu o reino de Judá e o Templo judeu e, de acordo com o costume da época, levou o povo derrotado em cativeiro para a Babilônia. Décadas depois, os próprios babilônios foram derrotados por outro conquistador, Ciro, o meda, fundador de um novo império persa que, com o passar do tempo, estendeu-se até as terras da Síria e muito mais além. Parece que ambos os lados, os conquistadores e um pequeno grupo entre os muitos povos conquistados nesse domínio vasto e poliglota, reconheceram haver certa afinidade básica de visão e crença. Ciro autorizou o retorno dos judeus, até então mantidos em cativeiro na Babilônia, à terra de Israel e deu ordens para a reconstrução do Templo de Jerusalém, por conta do governo. Na Bíblia hebraica, a Ciro é reservado um alto grau de respeito, não tributado a

qualquer outro governante não-judeu e, na verdade, a poucos governantes judeus. Os últimos capítulos do Livro de Isaías, escrito após o cativeiro na Babilônia, são emocionantes: “Ele (Ciro) é meu pastor, e cumprirá tudo o que me apraz; que digo também de Jerusalém: será edificada; e do templo: será fundado.” O capítulo que imediatamente se segue vai ainda mais longe: “Assim diz o Senhor ao seu ungido, a Cyrus, a quem tomo pela mão direita, para abater as nações ante a sua face...” (Isaías, 45:1).

Entre os primeiros e os últimos livros da Bíblia hebraica, os que foram escritos antes do cativeiro na Babilônia e depois do retorno, há acentuadas diferenças em crença e ponto de vista, algumas das quais, pelo menos, podem ser plausivelmente atribuídas a influências do mundo mental religioso do Irã. Notável entre elas é a idéia de uma luta cósmica entre as forças do bem e do mal, entre Deus e o Demônio, na qual a humanidade tem um papel a desempenhar; o desenvolvimento mais explícito da idéia de juízo final após a morte, com a recompensa ou vingança no céu ou inferno, e a idéia de um salvador ungido, nascido de uma semente divina, que virá no fim dos tempos a fim de assegurar o triunfo final do bem sobre o mal. É óbvia a importância dessas idéias no judaísmo posterior e no cristianismo primitivo.

A conexão judaico-persa revestia-se também de implicações políticas. Cyrus demonstrou generosidade com os judeus, que por sua parte serviram-no lealmente. Séculos após esses fatos, os judeus, tanto em sua terra natal como em outros países sob domínio romano, foram alvos de suspeita, às vezes com boas razões, de simpatizar ou mesmo de colaborar com os inimigos persas de Roma.

O filósofo e historiador alemão Karl Jaspers referiu-se ao período entre os anos 600 e 300 a.C. como uma “era axial” na história humana, um tempo em que povos em terras remotas, e aparentemente sem ligação entre si, realizaram grandes e inesperados progressos de natureza espiritual e intelectual. Esse foi o tempo de Confúcio e Lao-Tsé na China, de Buda na Índia, de Zoroastro ou seus grandes discípulos no Irã, dos profetas de Israel, e dos filósofos da Grécia. Eles na maior parte nem sabiam da existência uns dos outros. Parece ter ocorrido alguma atividade no Oriente Médio por parte de missionários budistas procedentes da Índia, mas pouco se sabe a esse respeito e, aparentemente, a obra missionária pouco efeito produziu. As frutíferas relações mútuas entre judeus e persas datam do tempo de Cyrus e de seus sucessores. Esses mesmos sucessores, ampliando seus domínios na direção oeste, cruzando a Ásia Menor e chegando ao Egeu, entraram em contato e conflito com os gregos e, desta maneira, estabeleceram linhas de comunicação entre a nascente civilização grega e os numerosos povos do Império persa. O gênio grego era filosófico e científico, e não religioso, mas, ainda assim, as intuições alcançadas por seus filósofos e cientistas produziram um forte impacto sobre as civilizações religiosas subseqüentes do Oriente Médio e, na verdade, do mundo.

Desde tempos muito antigos, mercadores e mercenários gregos exploraram as várias regiões do Oriente Médio e trouxeram de volta informações sobre essas estranhas terras que aguçaram a crescente curiosidade intelectual de filósofos e cientistas. A expansão do Império persa desvendou novas oportunidades — viagens e comunicações mais fáceis, conhecimento de idiomas e emprego para perícias gregas em numerosos níveis do governo imperial persa. Uma nova era teve início com as conquistas de Alexandre, o Grande (356-323 a.C.), da Macedônia, que estenderam o governo macedônio e a influência cultural grega por todo o Irã, chegando à Ásia central e às fronteiras da Índia e, ao sul, através da Síria, até o Egito. Após a morte de Alexandre, suas conquistas foram divididas entre seus sucessores em três reinos, que tinham como centros o Irã, a Síria, e o Egito.

Os gregos, porém, já conheciam alguma coisa sobre a Pérsia antes das conquistas de Alexandre e, nesse momento, tornaram-se familiarizados com as terras misteriosas da Mesopotâmia, Síria e Egito, onde instituíram uma supremacia política que, eventualmente, foi substituída pela romana, e uma supremacia cultural que continuou mesmo sob o domínio romano. No ano 64 a.C., o general romano Pompeu conquistou a Síria e, logo depois, ocupou a Judéia. No ano 32 a.C., após a derrota de Marco Antônio e Cleópatra na Batalha de Actium, os governantes greco-macedônios do Egito foram obrigados também a se submeterem ao domínio romano. No triunfo universal da cultura helenística e do domínio romano, só dois povos ousavam resistir: os persas e os judeus, com resultados muito diferentes.

No ano 247 a.C., mais ou menos, um certo Arshak liderou uma revolta vitoriosa contra o domínio grego e fundou uma dinastia independente, conhecida na história como a dos Partas, nome de sua tribo e região de origem. A despeito das várias tentativas feitas para restabelecer a supremacia macedônia, os partas conseguiram preservar, e mesmo ampliar, a independência política, tornando-se com o tempo uma grande potência e rival poderosa de Roma. Permaneceram, no entanto, abertos à influência cultural grega, que parece ter sido considerável. Esta situação foi mudada, também, após a derrubada da dinastia parta por Ardashir (226-240 d.C.), o fundador da dinastia sassânida e restaurador da fé zoroástrica. O zoroastrismo tornou-se nessa ocasião a religião oficial do Irã, parte do aparato da soberania, da sociedade e do governo. Este talvez tenha sido o primeiro exemplo na história de uma religião oficial, com uma ortodoxia imposta pelo Estado e uma classe sacerdotal hierárquica, muito interessada na identificação e repressão de heresias. A prática sassânida neste particular contrastava fortemente com a ampla tolerância e ecletismo de seus predecessores partas e da Roma imperial.

A fé e a classe sacerdotal zoroástrica adquiriram grande poder com a ligação com o Estado, embora tenham sofrido as conseqüências dessas mesmas relações

quando o próprio Estado foi derrubado. O sistema sacerdotal zoroástrico findou com o Império persa. Após a destruição do império pela conquista árabe, o zoroastrismo entrou em longa decadência, não interrompido por nenhum tipo de renascimento, nem mesmo por qualquer participação nas restaurações posteriores da vida política e cultural iraniana nos tempos islâmicos. A resistência religiosa oposta ao avanço do islã no Irã não veio da classe sacerdotal zoroástrica ortodoxa, mas das heresias, isto é, daqueles que estavam acostumados à oposição e à repressão, e não dos acostumados ao exercício da autoridade.

Algumas dessas heresias zoroástricas assumiram importância considerável no Oriente médio e, na verdade, na história geral. Uma das mais conhecidas, o mitraísmo, teve numerosos seguidores no Império romano, especialmente entre os militares, e chegou a ser praticado mesmo na Inglaterra, onde existem ruínas de um tempo mitraísta. Outra, mais conhecida, foi o maniqueísmo, o credo de Mani, que viveu de 216 a 277 d.C. e fundou uma religião baseada em uma mistura de idéias cristãs e zoroástricas. Embora ele tenha sido martirizado no ano 277, essa religião revelou notável resistência e sobreviveu à encarniçada perseguição de muçulmanos e cristãos no Oriente Médio e na Europa. A terceira, de caráter mais local, mas também de grande importância, foi a heresia de Mazdak, que floresceu em inícios do séc.VI no Irã, estabeleceu uma espécie de comunismo religioso e inspirou mais tarde certo número de movimentos xiitas dissidentes no islã.

O zoroastrismo foi a primeira ortodoxia imperial e exclusiva. Era, contudo, uma religião do Irã e não parece ter sido pregada zelosamente a qualquer outro povo fora do mundo imperial e cultural iraniano. Nisso ela nada teve de excepcional, uma vez que virtualmente todas as antigas religiões civilizadas foram inicialmente étnicas, tornaram-se cívicas e políticas e, no devido tempo, pereceram juntamente com o corpo político que lhes assegurara o culto. Houve uma única exceção à regra, a única entre as religiões da Antiguidade, que sobreviveu à destruição de sua base política e territorial e conseguiu viver sem ambas, graças a um processo de autotransformação radical. Este foi o processo através do qual os filhos de Israel, mais tarde, povo da Judéia, transformaram-se em judeus.

Na resistência política à Grécia e Roma, no entanto, os judeus fracassaram. Inicialmente, sob os macabeus, conseguiram manter a independência contra o governante macedônio da Síria, que reivindicava soberania sobre eles e, durante algum tempo, restabeleceram a independência do reino da Judéia. Contra o poderio de Roma, porém, não conseguiram prevalecer e, em revolta após revolta, algumas delas com instigação ou ajuda persa, foram esmagadas e reduzidas à escravidão. Seus reis e altos sacerdotes transformaram-se em títeres romanos e um procurador romano reinou na Judéia. A mais importante dessas revoltas iniciou-se no ano 66 d.C. Apesar de uma luta prolongada e cruenta, os

rebeldes morderam o pó da derrota e, no ano 70 d.C., os romanos capturaram Jerusalém e destruíram o segundo Templo, construído pelos exilados que retornaram da Babilônia. Mas nem mesmo o ultraje acabou com a resistência dos judeus. Após a revolta de Bar-Kokhba no ano 136 d.C., os romanos resolveram, de uma vez por todas, livrar-se desse povo criador de casos. Tal como os babilônios antes deles, submeteram grande parte da população ao cativeiro e ao exílio e, desta vez, não havia um Ciro para salvá-los. Até a própria nomenclatura histórica dos judeus seria obliterada. Jerusalém recebeu o nome de Aelia Capitolina, construindo-se um templo a Júpiter no local do Templo destruído. Abolidos os nomes Judéia e Samaria, o país foi rebatizado como Palestina, em homenagem aos filisteus, há muito esquecidos.

Uma passagem em um texto judaico antigo exemplifica vividamente como os benefícios e castigos do governo imperial romano eram vistos pelos seus súditos judeus e, sem dúvida, por outros no Oriente Médio. O trecho descreve uma conversa entre três rabis em algum momento no séc.II d.C.¹

O rabi Judah começou dizendo: “Como são boas as obras dessa gente (os romanos). Eles construíram mercados, construíram pontes, construíram casas de banhos.” O rabi José ficou em silêncio. O rabi Simeão Bar-Yoahai respondeu: “Tudo o que construíram, construíram para atender às suas próprias necessidades. Construíram mercados para neles instalar prostitutas; casas de banho para se embelezarem; pontes, para coletar impostos.” Judah, o filho de convertidos, entrou e denunciou-lhes as palavras às autoridades, e os romanos responderam: “Que Judah, que nos exaltou, seja exaltado. Que José, que ficou calado, seja exilado para Sefóris, e que Simeão, que nos acusou publicamente, seja executado.”

Em um aspecto importante, judeus, gregos e romanos se pareciam e diferiam de outros povos da Antiguidade — semelhança e diferença que conferiram aos três um papel fundamental na modelação das civilizações que se seguiriam. No Oriente Médio, como em outras partes do mundo, era costume universal de grupos humanos traçar uma clara linha entre eles e os outros — isto é, definir o grupo e rejeitar o estrangeiro. Essa necessidade primeva básica retroage aos primórdios da humanidade e, mais além, à maioria das formas de vida animal. Invariavelmente, a distinção entre nativos e estrangeiros era determinada por sangue, isto é, parentesco, ou pelo que hoje chamaríamos de etnicidade. Os gregos e os judeus, os dois povos mais eloquentes da Antiguidade mediterrânea, legaram-nos duas definições clássicas do Outro — o bárbaro, o que não era grego, e o gentio, o que não era judeu. Embora as barreiras descritas por esses termos fossem formidáveis — e aqui se encontra uma inovação de imensa importância —, não eram insuperáveis e, neste particular, diferiam das

definições mais primitivas e mais universais de diferença, baseada em nascimento e sangue. Essas barreiras podiam ser cruzadas ou mesmo eliminadas, no primeiro caso pela adoção da língua e cultura dos gregos e, no segundo, pela aceitação da religião e das leis dos judeus. Nenhum dos grupos procurava novos membros, mas estavam ambos dispostos a aceitá-los e, no início da era cristã, bárbaros helenizados e gentios judaizados eram figuras comuns em muitas cidades do Oriente Médio.

Mas houve outro aspecto em que gregos e judeus se distinguiram no mundo antigo — na compaixão que demonstravam pelo inimigo. Não há, em parte alguma, nada que se compare com o retrato simpático do dramaturgo grego Ésquilo — um veterano das guerras persas — pelos sofrimentos dos derrotados persas ou com o interesse pelos habitantes da Nínive assíria, manifestado no Livro de Jonas, na Bíblia.

Os romanos levaram o princípio da inclusão a um passo importante, mais além, através do desenvolvimento gradual de uma cidadania imperial comum. Os gregos haviam criado a idéia de cidadania — isto é, o cidadão, como membro de um corpo político, tinha o direito de participar de sua formação e conduta. A filiação à cidade grega, no entanto, limitava-se a seus cidadãos originais e descendentes, e o máximo a que um estrangeiro poderia aspirar era o status de residente. A cidadania romana fora inicialmente do mesmo tipo. Em estágios graduais, no entanto, os direitos e deveres de cidadão romano foram estendidos a todas as províncias do Império.

Essa acessibilidade da cultura helenista, da religião judaica e do corpo político romano contribuíram juntas para desbravar o caminho para a ascensão e disseminação do cristianismo, uma religião missionária, cujos fiéis acreditavam que eram os possuidores da revelação final de Deus e que tinham o dever sagrado de levá-la à toda a humanidade. Alguns séculos depois, surgiu uma segunda religião universal, o islamismo, inspirando em seus devotos um sentimento análogo de certeza e missão, ainda que com diferente conteúdo e método. Havendo duas religiões mundiais, sustentadas pelas mesmas convicções, impulsionadas pelas mesmas ambições, vivendo lado a lado na mesma região, era inevitável que, mais cedo ou mais tarde, elas se chocassem.

CAPÍTULO 2

Antes do Islã

O período transcorrido entre o advento do cristianismo e o nascimento do islã, isto é, aproximadamente os primeiros seis séculos da era cristã, foi modelado por uma série de grandes acontecimentos, tanto no curso dos fatos quanto na evolução de civilizações.

O primeiro desses acontecimentos e, de muitas maneiras, o mais importante, foi a ascensão do próprio cristianismo — pela disseminação e adoção gradual da religião cristã e conseqüente desaparecimento, ou pelo menos submersão, de todas as religiões pré-cristãs, excetuadas as dos judeus e persas. Durante algum tempo, o paganismo clássico greco-romano resistiu e teve mesmo um último bruxuleio durante o reinado do imperador Juliano (361-3), conhecido pelos historiadores como Juliano, o Apóstata. Na primeira metade desse período, até princípios do séc.IV, o cristianismo cresceu e espalhou-se como um protesto contra a ordem romana. Às vezes tolerado, na maior parte do tempo perseguido, forçosamente separado do Estado, desenvolveu uma instituição própria, a Igreja, com estrutura e organização, liderança e hierarquia, leis e tribunais que, aos poucos, envolveram todo o mundo romano.

Com a conversão do imperador Constantino (311-37), o cristianismo capturou o Império romano e foi, em certo sentido, por ele capturado. À conversão do imperador seguiu-se, em estágios graduais, a cristianização do Estado romano. Nesse momento, autoridade somava-se a proselitismo na propagação da nova fé e, ao tempo do grande imperador cristão Justiniano (527-69), toda a panóplia do poder romano era utilizada não só para estabelecer a supremacia do cristianismo sobre outras religiões, mas também para impor a supremacia da única doutrina aprovada pelo Estado entre as muitas escolas de pensamento em que, nesse momento, se dividiam os cristãos. Por essa época, havia não uma, mas várias Igrejas, que discordavam principalmente sobre questões de doutrina teológica, mas, não raro, também sobre lealdades pessoais, jurisdicionais, regionais ou mesmo nacionais.

A segunda grande mudança ocorreu sob a forma da transferência do centro de gravidade do Império romano, do Ocidente para o Oriente, de Roma para Constantinopla (atual Istambul), a cidade que Constantino fundara para ser sua capital oriental. Após a morte do imperador Teodósio no ano 395 d.C., o Império

dividiu-se em dois, o Ocidental, governado por Roma, e o Oriental, com sede em Constantinopla. Em tempo relativamente curto, o Império Ocidental submergiu sob uma avalanche de invasões de bárbaros e, para todos os efeitos, deixou de existir. O Império Oriental sobreviveu a essas dificuldades e conseguiu manter-se por mais mil anos.

O termo bizantino, hoje geralmente aplicado ao Império Oriental, foi criado pela erudição moderna e derivado do nome de um povoado que existira no local onde foi edificada a cidade de Constantinopla. Os bizantinos nunca se arrogaram o título de bizantinos. Davam a si mesmo o nome de romanos e eram governados por um imperador romano, que alegava cumprir as leis romanas. É bem verdade que havia diferenças. O imperador e seus súditos eram cristãos, e não pagãos, e embora os cidadãos de Bizâncio chamassem a si mesmos de romanos, não falavam latim, mas grego — não *romani*, mas *rhomaioi*. Até mesmo as províncias eram afetadas por essa situação. Inscrições gregas encontradas em vários locais eram orações que pediam a “supremacia dos romanos” — *hegemonia tôn Rhomaïôn* —, e um titular do principado fronteiriço de Edessa, derrubado pelos persas e reinstalado pelos romanos, orgulhosamente adotou o título *philorhomaïos*, “amigo dos romanos”... em grego. Mesmo no auge do poder romano, o grego, na realidade, tinha o status de segunda língua do império. No Império romano oriental, tornou-se a primeira. O latim resistiu por algum tempo e termos latinos podem ser encontrados no grego de Bizâncio e mesmo, séculos depois, no árabe do califado. O grego se tornara, no entanto, e por muito tempo permaneceu, a língua do governo e da cultura. Até mesmo línguas e literaturas sobreviventes não-gregas das províncias orientais, o copta, o aramaico e, mais tarde, o árabe, foram profundamente influenciadas pela filosofia e tradição científica helenista.

O terceiro grande acontecimento, a helenização do Oriente Médio, começara, séculos antes, nos impérios de Alexandre, o Grande, e de seus sucessores na Síria e no Egito. Tanto o Estado romano como as Igrejas cristãs foram profundamente influenciados pela cultura grega. E ambos contribuíram para sua disseminação mais ampla. As instituições governamentais do Estado romano do Oriente sofreram a influência das tradições das monarquias mais recentes de Alexandre e seus sucessores, uma concepção de monarquia que diferia, de muitas maneiras importantes, da adotada pelos césares romanos. Na religião, igualmente, os primeiros cristãos interessavam-se por sutilezas filosóficas de um tipo que por longo tempo atraíram os gregos, mas nunca haviam perturbado demais romanos ou judeus. A escritura cristã, o Novo Testamento, veio à luz em uma língua que, embora não fosse mais a dos dramaturgos e filósofos atenienses, era inconfundivelmente grega. Até o Velho Testamento circulava em uma tradução grega, feita séculos antes na comunidade judaica, fluente em grego, de Alexandria.

Outra grande mudança, que deve, talvez, ser também atribuída em parte a influências anteriores, foi o crescimento ininterrupto do que hoje seria denominado de economia dirigida — a tentativa de planejar ou dirigir a economia através do emprego da autoridade do Estado. Era bastante natural formular políticas desse tipo em sociedades de vale de rios, especialmente no Egito, onde a economia dirigida alcançou um estágio avançado sob a dinastia ptolomaica, fundada por um dos generais de Alexandre. Nos primeiros séculos cristãos, e em especial do séc.III em diante, o Estado envolveu-se cada vez mais na indústria, no comércio, nos ofícios e mesmo na agricultura. Em grau sempre crescente, as autoridades estatais exerciam controle sobre as atividades econômicas dos empreendedores privados que restavam e tentavam formular e impor políticas econômicas estatais. Em muitos campos, o Estado simplesmente ignorou os mercados privados e organizou seus próprios negócios. O exército, por exemplo, dependia em grande parte de empresas estatais no tocante à fabricação de armamentos, equipamentos e, em alguns períodos, até de uniformes. Provisões para o exército eram geralmente coletadas sob a forma de imposto em espécie e distribuídas à tropa sob a forma de rações. As atividades crescentes do Estado deixavam cada vez menos espaço ao empreendedor, ao aprovisionador, ao fornecedor e a seus assemelhados.

O Estado intervinha também constantemente na agricultura. Há alguma prova de diminuição contínua da área de terra cultivada. A legislação imperial, da qual sobrevive um bom acervo, revela a preocupação constante do Estado com o aumento das áreas de terras abandonadas e desocupadas e o desejo de induzir camponeses e proprietários rurais, através de vários incentivos fiscais e de outra natureza, a recolonizar essas terras. Parece que esse problema teve grande importância, sobretudo do séc.III ao VI, isto é, da época de Diocleciano (284-305), um dos principais expoentes do intervencionismo econômico, até as conquistas islâmicas e a reestruturação conseqüente da função e do poder econômicos.

Tanto os Impérios bizantino como persa foram submergidos pela maré montante do islã nas primeiras décadas do séc.VII, embora tenha havido uma diferença importante no destino que coube a cada um deles. Os exércitos bizantinos sofreram esmagadoras derrotas e perderam numerosas províncias para os árabes, mas a província central da Ásia Menor continuou grega e cristã, e a capital imperial, Constantinopla, a despeito dos muitos ataques, permaneceu intacta por trás de seus muros de terra e mar. O Império bizantino debilitou-se e encurtou, mas sobreviveu por mais setecentos anos e sua língua, cultura, e instituições continuaram a desenvolver-se em seus ritmos naturais próprios. Quando, finalmente, os últimos remanescentes do império greco-romano sucumbiram em 1453, havia um mundo cristão ao qual os bizantinos podiam legar sua memória e documentos relativos a épocas pregressas.

Já a Pérsia teve um destino muito diferente. Foram conquistados e incorporados ao novo império arábico-islâmico, não só suas províncias lindeiras, mas a capital e todos os seus territórios. Os magnatas da Síria e Egito podiam fugir para Bizâncio; os zoroastrianos da Pérsia não tinham opção, senão permanecer sob o domínio muçulmano ou procurar refúgio no único lugar a eles aberto, a Índia. Durante os primeiros séculos da dominação muçulmana no Irã, a velha língua, e com ela a velha escrita, desapareceram gradualmente da memória, exceto entre uma pequena e cada vez mais exígua minoria. Até mesmo a língua foi transformada pela conquista, de forma muito parecida com a maneira como o anglo-saxão se transformou no inglês. Só em tempos relativamente modernos é que a pesquisa erudita iniciou o resgate e a decifração de velhos escritos e inscrições persas e, destarte, deu partida ao levantamento da história pré-islâmica do Irã.

Nos primeiros seis séculos da era cristã, duas grandes fases desenrolaram-se na história do Império Iraniano: a primeira, a dos partas; a segunda, a dos sassânidas. O primeiro governante sassânida, Ardashir (226-40 d.C.), lançou uma série de guerras contra Roma. Seu sucessor, Shapur I (240-71 d.C.), conseguiu mesmo capturar em batalha o imperador romano Valeriano, e tanto o deleitou a façanha que mandou talhá-la em pedra em várias montanhas do Irã, onde ainda podem ser vistas. Mostram elas o xá persa montado a cavalo, o imperador romano prostrado, e o pé do xá, na verdade, na garganta do imperador. Valeriano morreu no cativeiro.

Essa rivalidade pérsio-romana e, mais tarde, pérsio-bizantina constituiu o fato político dominante da história da área até a ascensão do califado islâmico, que destruiu um dos rivais e debilitou consideravelmente o outro. A longa e aparentemente interminável sequência de guerras que, com uma única exceção, só foi interrompida por curtos intervalos de paz, deve, com certeza, ter contribuído em muito para esse resultado final.

A única exceção, a Longa Paz, durou mais de um século. Em 384, Shapur III (383-8 d.C.) reconciliou-se com Roma. À parte um rápido choque na fronteira em 421-2, a guerra só recomeçou em inícios do séc.VI, continuando com pequenas interrupções até o ano 628. Por essa época, despontava uma nova potência que, logo depois, eclipsaria ambos os beligerantes.

Na opinião de historiadores da época e medievais, as principais questões em jogo nessas guerras foram, como se poderia esperar, territoriais. Os romanos reivindicavam a Armênia e a Mesopotâmia, que durante a maior parte desse período haviam sido dominadas pelos persas. Os romanos as reclamavam porque o imperador Trajano as conquistara, destarte estabelecendo, de acordo com uma doutrina esposada por romanos, persas e, mais tarde, muçulmanos, um título de posse permanente. Os bizantinos acrescentavam outro argumento, o de que os habitantes da Armênia e Mesopotâmia eram na maior parte cristãos e, por

consequente, deviam lealdade ao imperador cristão. Os persas reclamavam a Síria, a Palestina e mesmo o Egito, que haviam sido conquistados por Cambises, filho de Ciro, no ano 525 a.C. No curso das guerras, os persas invadiram e devastaram essas terras e mesmo, por curtos períodos, mantiveram-nas sob domínio. Não havia mais persas nem zoroastrianos nesses países, mas, sim, outros grupos de não-cristãos, entre os quais os persas tinham simpatizantes.

Historiadores modernos conseguiram identificar e documentar outras questões, além das reivindicações territoriais. Entre as mais importantes, figurava o controle das rotas de comércio entre o Oriente e o Ocidente. Duas importações de produtos orientais revestiam-se de importância especial para o mundo mediterrâneo: a seda da China e as especiarias da Índia e do sudeste asiático. O comércio dessas mercadorias tornou-se muito extenso e medidas legislativas romanas revelam preocupação constante em protegê-lo contra interferências. Por causa desse comércio, os mundos romano e bizantino mantinham contato com civilizações mais distantes da Ásia, como a China e a Índia. Não havia relações regulares entre os dois mundos e poucas foram as trocas de visitantes de que se tem notícia documentada. Eram feitas, no entanto, importações de ambas as partes, pelas quais os romanos, e após eles os bizantinos, parecem ter pago principalmente em moedas de ouro. Pouco havia, se é que havia, que o mundo mediterrâneo pudesse oferecer em troca da seda chinesa ou das especiarias indianas. O ouro, contudo, era sempre bem aceito e grandes quantidades de moedas de ouro romanas foram enviadas para a Ásia oriental, a fim de pagar pelas importações que chegavam à bacia do Mediterrâneo — e não apenas para a Ásia oriental, já que os persas auferiam lucros substanciais como intermediários no comércio de seda procedente da China, especialmente quando em certos períodos puderam estender seu domínio na direção leste, penetrando na Ásia central e, dessa maneira, dominar o comércio de seda no seu ponto de partida. Ouviram-se queixas ocasionais sobre a drenagem de ouro amoeado para o Oriente, mas, no todo, o mundo romano parece ter sobrevivido surpreendentemente bem a essa sangria.

A rota mais direta das terras do Mediterrâneo para o leste mais distante passava por territórios governados ou dominados pela Pérsia, mas havia vantagens óbvias, tanto econômicas quanto estratégicas, em desbravar rotas além do alcance das armas persas. As opções eram a rota por terra ao norte, partindo da China e passando por regiões turcas na estepe eurasiática, na direção do mar Negro e território bizantino, ou as rotas marítimas meridionais, através do oceano Índico. Estas terminavam no golfo Pérsico e na Arábia ou no mar Vermelho, com ligações por terra, através do Egito e do istmo de Suez, ou ainda aproveitando trilhas de caravanas da região ocidental da Arábia, partindo do Iêmen até as fronteiras da Síria. O interesse romano, e mais tarde bizantino, era o de abrir e preservar essas ligações comerciais externas com a China e a Índia,

dessa maneira ladeando o centro dominado pelos persas. O Império persa tentou usar sua posição transversal às rotas de comércio para controlar o comércio bizantino, com vistas a explorá-lo em tempos de paz e interrompê-lo em tempos de guerra. Essa situação implicava uma luta contínua por influência entre as duas potências imperiais nos países além das fronteiras de ambos. O efeito dessas intervenções — comerciais, diplomáticas e, em raras ocasiões, militares — teve importância considerável em ambas as áreas. As mais afetadas foram as tribos turcas e os principados ao norte, e as tribos e principados árabes ao sul. Não há registro de que turcos ou árabes tenham desempenhado um papel muito importante nas civilizações antigas dessas regiões. Ambos, porém, em ondas consecutivas de invasão, desempenharam mais tarde um papel dominante nos centros políticos, militares e econômicos islâmicos durante a Idade Média.

Nos seis primeiros séculos da era cristã, turcos e árabes permaneceram ao largo das fronteiras imperiais, nas bárbaras ou semibárbaras estepes, e desertos. Nem persas nem romanos, mesmo nos seus períodos de expansão imperial, demonstraram muito interesse em conquistar os povos da estepe ou do deserto e cuidaram para não se envolverem demais com eles. O historiador romano do séc.IV, Ammianus Marcellinus, ele mesmo natural da Síria, referiu-se a ambos em seus escritos. Sobre os povos da estepe, observou:¹

Os habitantes de todos os distritos são selvagens e belicosos e acham tão prazerosos a guerra e o conflito que aquele que perde a vida em batalha é considerado mais feliz do que todos os demais. Nos casos dos que partem desta vida por morte natural, atacam-nos com insultos, considerando-os degenerados e covardes. (XXIII, 6.44.)

Quanto aos moradores do deserto ao sul, descreve-os como “os sarracenos... que nunca achamos desejáveis como amigos ou inimigos” (XIV, 4.1). Conquistar pela força armada esses vizinhos teria sido dispendioso, difícil e perigoso, e de resultados nem seguros nem úteis. Em vez disso, ambos os impérios adotaram o que se tornou a política imperial clássica, de cortejar de várias maneiras os povos tribais e tentar conquistar e, tanto quanto possível, manter-lhes a boa vontade com ajuda financeira, militar e técnica, títulos, honrarias e benesses semelhantes. Desde tempos remotos, os chefes tribais — o termo grego para eles era *filarcas* —, tanto ao norte quanto ao sul, aprenderam a explorar em proveito próprio a situação, inclinando-se às vezes para um lado, em outras ocasiões para o outro, quando não para ambos ou para nenhum. Às vezes, a riqueza produzida pelo comércio de caravanas permitia-lhes fundar cidades e reinos particulares, com papel político próprio, como satélites ou mesmo aliados das potências imperiais. Em certas ocasiões, essas potências, quando se sentiam seguras para fazê-lo, tentavam conquistar os principados das fronteiras e sujeitá-los a domínio direto.

Com mais frequência, no entanto, preferiam alguma forma de domínio indireto ou clientela.

O modelo é antigo e sem dúvida retroage à Antiguidade remota. Os romanos fizeram sua iniciação na política do deserto no ano 65 a.C., quando Pompeu visitou Petra, capital dos nabateus, no atual reino hachemita da Jordânia. Parece que os nabateus foram árabes, embora de cultura e língua escrita aramaicas. No oásis de Petra, haviam fundado uma florescente cidade de caravanas, com a qual os romanos acharam conveniente estabelecer relações amigáveis. Petra era uma espécie de estado-tampão entre as províncias romanas e o deserto e auxiliar valioso na direção do sul da Arábia e das rotas do comércio indiano. No ano 25 a.C., o imperador Augusto resolveu tentar outra política e enviou uma expedição para conquistar o Iêmen. A intenção era estabelecer uma base romana na extremidade sul do mar Vermelho e, destarte, abrir caminho para controle direto romano da rota para a Índia. A expedição foi um lamentável fracasso e os romanos nunca mais tentaram repeti-la. Isto é, nunca mais tentaram penetrar pela força militar na Arábia propriamente dita, preferindo depender, para o comércio em tempos de paz e para as necessidades estratégicas em tempos de guerra, das cidades de caravanas e dos Estados fronteiriços do deserto.

E foi essa política que permitiu a eflorescência de uma sucessão de principados árabes fronteiriços, dos quais Petra foi o primeiro nos tempos romanos. Houve vários outros, notadamente Palmira, a moderna Tadmur no sudeste da Síria. Palmira cresceu em torno de uma fonte d'água no deserto sírio. Era um lugar antigo onde aparentemente, em tempos mais recuados, houvera centros povoados e comércio. Os palmirenos tinham um empório em Dura, às margens do Eufrates, e estavam, portanto, em condições de explorar uma rota, através do deserto, do Mediterrâneo à Mesopotâmia e ao golfo, o que lhes conferia posição de certa importância comercial e estratégica.

Ao norte dos dois impérios, a norte do mar Negro e do Cáspio, estendia-se a rota por terra que cruzava a Ásia central no rumo da China, onde prevalecia uma situação de muitas maneiras semelhante. No último quartel do primeiro século da era cristã, parece que ocorreu uma revolta nessa região, das tribos da Ásia central contra o domínio da China, que havia reivindicado sobre elas uma vaga suserania. Entre os líderes da revolta havia o povo que os cronistas chineses chamavam de “Hiung Nu”, aparentemente idênticos aos hunos da história européia. Um general chinês chamado Pan Chao comandou uma expedição à Ásia central, onde esmagou a rebelião e expulsou os Hiung Nu da rota da seda. Desta vez, porém, os chineses foram mais adiante e conquistaram as regiões mais tarde conhecidas como Turquestão, compreendendo o território das atuais repúblicas do Usbequistão e seus vizinhos a oeste. A partir desse ponto, Pan Chao pôs sob seguro controle chinês a rota interiorana da seda. Simultaneamente, enviou uma embaixada ao oeste, liderada por um certo Kang Ying, para um

encontro com os romanos. Há notícias de que essa missão chegou ao golfo Pérsico no ano 97 d.C.

Estas e outras atividades militares e diplomáticas procedentes do leste podem contribuir para explicar as políticas do imperador romano Trajano, que iniciou um ativo e ambicioso programa de expansão na região do Oriente Médio. No ano 106 d.C., ignorando as relações anteriores com Petra, invadiu-a e conquistou-a. O reino dos nabateus passou a ser nesse momento uma província romana, denominada Província Arábia, governada por um legado da Legião Romana estacionado em Basra. Trajano inaugurou também uma rota marítima, de Alexandria a Clysma, ligando os canais e afluentes do Nilo, de modo que navios romanos pudessem navegar do Mediterrâneo até o mar Vermelho. No ano 107 d.C., os romanos enviaram uma embaixada à Índia e, logo depois, uma rota por terra era aberta das fronteiras orientais da Síria até o mar Vermelho.

Tudo isso, no que não é de surpreender, parece que assustou os partas, que tomaram a iniciativa na guerra que se seguiu entre os dois impérios. Em uma campanha iniciada no ano 114 d.C., Trajano ocupou a Armênia, uma das principais áreas disputadas pelos dois impérios, negociou um acordo com o príncipe de Edessa, um governante cristão independente, cruzou o Tigre na direção leste e, no verão de 116, capturou a grande cidade persa de Ctesifonte, não distante da atual Bagdá, e chegou mesmo às praias do golfo Pérsico. Certamente não foi uma coincidência que uma grande revolta explodiu nesse período na Judéia. Após a morte de Trajano em 117, seu sucessor, Adriano, retirou-se das províncias conquistadas no leste, mas conservou a Província Arábia.

Mais ou menos no ano 100 d.C., isto é, nas vésperas da expansão iniciada por Trajano, a posição na península arábica era mais ou menos a seguinte: o interior estava inteiramente a salvo de qualquer tipo de autoridade, fosse local ou externa, mas era cercado por certo número de Estados menores, ou melhor, principados, que haviam iniciado relações de vários tipos com os impérios: a leste com os partas, a oeste com os romanos. Todos eles viviam das rotas de comércio percorridas por caravanas através da Arábia na direção do Iêmen e, em seguida, por mar para a África oriental e a Índia.

A anexação de Petra pelos romanos assinalou uma grande mudança de política e provocou um colapso no equilíbrio de poder existente na época. Mais tarde, os romanos adotaram uma política semelhante em relação a Palmira, mas ela, também, foi alterada e a região anexada ao Império em data desconhecida. No séc.II, há referências a uma guarnição romana estacionada em Palmira.

O advento dos sassânidas na Pérsia e o estabelecimento nesse país de um regime centralizado e muito mais atuante transformaram mais uma vez a situação, desta vez nas fronteiras nordeste da Arábia, onde os persas subjugaram e absorveram também alguns dos principados fronteiriços. Por volta de meados

do séc.III d.C., destruíram Hatra, um velho centro árabe, e capturaram partes da região leste da Arábia, ao longo da costa do golfo.

Historiadores romanos registraram um episódio interessante ocorrido no terceiro quartel do séc.III d.C., quando uma notável governante, que os romanos chamavam de Zenóbia (provavelmente, o nome árabe Zaynab), fez um esforço final para restaurar a independência de Palmira. A tentativa fracassou ao ser Zenóbia derrotada por uma força romana enviada pelo imperador Aureliano, e Palmira, mais uma vez, foi firmemente incorporada ao Império.

Entretantes, no sul distante da península arábica, ocorriam outras importantes mudanças. O sul da Arábia era muito diferente do norte semidesértico, possuindo campos cultivados e cidades governadas por monarquias dinásticas. Essas monarquias, no entanto, haviam entrado em colapso e um novo e firme regime foi estabelecido, a denominada monarquia himiarítica, que se tornara um campo de batalha para influências externas — da persa a leste e da etíope a oeste. A monarquia cristã militante que emergira na Etiópia sentia um interesse natural pelos fatos que ocorriam do outro lado do mar Vermelho. Os persas, claro, estavam sempre interessados em contrariar a influência de romanos ou cristãos — o que, para eles, era praticamente a mesma coisa.

Por essa época, até mesmo esses remotos postos avançados da civilização mediterrânea eram influenciados pelo declínio econômico geral do mundo antigo, em especial pela interrupção do comércio, a partir do séc.III d.C. Uma indicação desse fato é dada pelas descobertas de moedas romanas, que se tornaram cada vez mais escassas. Não havia praticamente nenhuma delas na Índia com data posterior ao reinado de Caracala, que morreu no ano 217 d.C. Entre os sécs.IV e VII, a Arábia parece ter caído em uma espécie de idade das trevas, uma época de empobrecimento e beduinização, isto é, declínio da agricultura que então existia, dos centros de vida sedentária, e a conseqüente ampliação da vida nômade no lombo de camelos. A memória dessa época é vividamente registrada em antigas histórias muçulmanas do período que precedeu imediatamente o advento do islã.

Pelo menos parte da razão do declínio da Arábia deve ser procurada na perda de interesse das potências imperiais rivais. Durante o longo período de 384 a 502 d.C., quando Roma e Pérsia viveram em paz, nenhuma das duas mostrou interesse pela Arábia ou pelas longas, caras e arriscadas rotas de comércio que cruzavam desertos e oásis. As rotas foram desviadas para outros traçados, cessaram os subsídios, o tráfego de caravanas chegou ao fim e cidades perderam todos os seus habitantes. Até os moradores dos oásis migraram para outras regiões ou voltaram ao nomadismo. O fim do comércio e a volta à vida nômade baixaram o padrão de vida e da cultura geral e deixaram a Arábia muito mais isolada do mundo civilizado do que antes. Até mesmo a parte sul mais

progressista sofreu também e numerosas tribos nômades do sul migraram para o norte, na esperança de encontrar melhores pastagens. O nomadismo sempre fora elemento importante na sociedade árabe. Nesse momento, tornou-se predominante. É a esse período que os muçulmanos dão o nome de *Jahiliyya*, a Idade da Ignorância, querendo com isso, claro, compará-la com a Idade da Luz, o islã. E foi uma idade das trevas não só em contraste com o que se seguiu mas com o que houvera antes. Nesse sentido, o advento do islã pode ser interpretado como uma restauração e, na verdade, é apresentado como tal no Corão — como restauração da religião de Abraão.

No séc.VI, o século em que nasceu Maomé, tudo voltou a mudar. O fato principal, que determinou a maioria dos demais, foi a volta do conflito pérsio-bizantino e o reinício, após mais de um século de paz, de uma guerra quase incessante. Nesse estado de guerra e rivalidade entre os dois impérios, a Arábia, mais uma vez, emergiu como fator de importância na luta e seus habitantes, novamente, saborearam a experiência de serem cortejados, homenageados e, ocasionalmente, subvencionados por ambos os lados. Em tempos de paz, a rota mais conveniente do mundo mediterrâneo para o Oriente mais distante passava pelos vales dos rios até o golfo Pérsico. Com uma ligação por terra relativamente curta, a maior parte da rota passava a ser feita por água, o que a tornava barata e segura, em comparação com outras. Mas, estando novamente Bizâncio e a Pérsia em guerra, tudo isso mudou. A rota da Mesopotâmia e do golfo era, para os bizantinos, vulnerável demais. Os persas podiam cortá-la em qualquer ocasião, por ação militar em tempo de guerra, ou por pressões econômicas nas ocasiões que passavam por paz entre os dois impérios. A política bizantina, em consequência, era procurar rotas alternativas a salvo da interferência persa.

Havia, como antes, duas grandes possibilidades: a estepe ao norte e os desertos e o mar ao sul. O reinício da rota transasiática por terra deu origem a uma série de interessantes negociações entre os imperadores bizantinos e os vários khans das estepes da Ásia central. Enviados dos khans turcos começaram a chegar a Constantinopla. Os cronistas bizantinos contam histórias curiosas sobre alguns khans, mais espertos do que outros, que enviaram embaixadas à Pérsia e a Bizâncio. De modo geral, contudo, eram os khans que acusavam de perfídia os bizantinos. O historiador bizantino Menandro registra um incidente ocorrido no ano 576 d.C. Uma embaixada bizantina apresentou suas credenciais ao khan, que os reprobou acrimosamente por tratarem com ele e com seus inimigos. Colocando os dedos na boca, o khan exclamou:²

Não sois aqueles romanos, que têm dez línguas e uma burla só?... Como estes dez dedos estão agora em minha boca, vós tendes outras tantas línguas, usando uma para me enganar, outra para enganar os avaros... Lisonjeais e enganais todos os povos com palavras astuciosas e intenção traiçoeira,

indiferentes àqueles que caem por completo no infortúnio, do qual vós mesmo tirais benefício... É estranho e antinatural a um turco mentir.

De modo geral, contudo, aparentemente senhores e clientes, no norte e no sul, compreendiam-se muito bem.

No séc.VI, a rota sul tornou-se mais importante do que a norte, em parte porque era possível afastar-se mais do alcance da Pérsia e, até certo ponto, porque oferecia várias alternativas. À vista de fontes antigas, é possível formar uma idéia bastante clara das políticas e ações das três principais partes envolvidas: a tentativa bizantina de abrir e manter uma linha de comunicação com a Índia, livre da interferência persa; a tentativa persa de bloquear, impedir ou interromper essa linha de comunicação; e a ação dos vários povos ao longo da linha, com vistas a tirar proveito da situação — manter a rota aberta, o que obviamente lhes era vantajoso, mas impedir que os bizantinos a monopolizassem ou controlassem e, desta maneira, lhes reduzisse o papel independente.

Muitos dos fatos ocorridos na época encaixam-se nesse modelo, ou seja, o reaparecimento de Estados fronteiriços, principados clientes dos lados bizantino e persa. No lado bizantino do deserto, havia o principado árabe de Ghassan, situado aproximadamente na área da atual Jordânia; no lado persa, o principado de Hira. Ambos eram árabes, ambos influenciados pela cultura aramaica, ambos cristãos, mas um ligado politicamente a Bizâncio e o outro à Pérsia.

Mais ou menos no ano 527 d.C., o imperador bizantino Justiniano encorajou Ghassan a declarar guerra a Hira. O que se seguiu foi uma guerra por procuração, no que estava destinado a tornar-se um modelo clássico, tendo desta vez Bizâncio e a Pérsia como principais protagonistas. Ao príncipe de Ghassan foram concedidas grandes honrarias. Foi declarado patricio do Império romano, convidado a visitar Constantinopla, equipado com armas e instrutores romanos e provido de quantidades adequadas de ouro. Temos menos informações sobre o que aconteceu no lado persa, mas aparentemente ocorreu quase a mesma coisa.

O segundo fato importante nesse período foi o curto reaparecimento, no palco da história, da pequena ilha de Tiro, chamada também Yotabe, ao largo do canto sul da península do Sinai, no meio do estreito de Tiro. Parece que, desde tempos antigos, havia ali uma pequena aldeia de indivíduos empenhados no transporte no estreito. Consta dos assentamentos históricos que, no ano 473 d.C., um chefe tribal da ilha visitou Constantinopla, no que foi seguido por outros, alguns dos quais eram considerados como amigos e, outros, como inimigos do Império. Em certo trecho, os habitantes da ilha são descritos como judeus — não se sabendo se eram velhos judeus tradicionais, conversos ao judaísmo ou colonizadores judeus recém-chegados da Judéia. Concentrando-se principalmente no comércio em direção ao sul, isto é, mar Vermelho abaixo, foram inicialmente independentes e tendiam a ser fortemente antibizantinos. No séc.VI, quando o comércio no mar

Vermelho assumiu grande interesse, a ilha foi posta sob controle bizantino e transferida, por questão de conveniência, para o príncipe gassânida.

No ano 525 d.C., aconteceram vários fatos interessantes. Os judeus de Tiro-Yotabe foram subjugados, mas outros apareceram na extremidade sul do mar Vermelho, onde o rei dos himiaritas foi convertido ao judaísmo, estabelecendo desta maneira, pela primeira vez em muitos séculos, uma monarquia judaica — desta vez no canto sudoeste da Arábia. Certamente deve ter havido alguma ligação entre o aparecimento súbito de um elemento judaico em ambas as extremidades do mar Vermelho, na mesma época, ambos interessados no comércio nesse mar, e ambos, pelo que se sabe, seguindo uma política pró-Pérsia e anti-Bizâncio.

A política bizantina, claro, dirigia-se principalmente contra a Pérsia. Suas ações eram não só anti-Pérsia, mas também contra o estado de neutralidade, e elaboradas com o objetivo de eliminar ou subjugar forças locais e estabelecer a supremacia bizantina e o monopólio comercial de uma extremidade a outra do mar Vermelho. Na extremidade norte, conseguiram controlar a situação com alguma ajuda de seus aliados árabes. Na extremidade sul, porém, isto estava além de seus recursos, o que os levou a enfrentar o desafio atraindo a Etiópia para o jogo — um Estado cristão que se aliou a Bizâncio contra os judeus no Iêmen, e os persas mais a leste, que lhes davam respaldo. Por essa altura, a Etiópia já se tornara uma potência comercial internacional, com navios navegando para leste até a Índia e tropas estacionadas em terra firme árabe. Recém-convertidos, os etíopes eram fervorosos em seu cristianismo e receberam com grande boa vontade as embaixadas bizantinas.

Infelizmente para os etíopes, eles não conseguiram completar a tarefa que lhes foi designada. Tiveram sucesso inicialmente em esmagar e destruir o último Estado independente do sul da Arábia e abrir o país a influências cristãs e outras externas, mas não eram suficientemente fortes para manter a situação. Tentaram mesmo avançar para o norte a partir do Iêmen e, no ano 507 d.C., atacaram Meca, um posto de comércio iemenita na rota de caravanas para o norte. Os etíopes fracassaram e foram derrotados e, pouco depois, os persas substituíram-nos no Iêmen.

Nos primeiros anos da vida do Profeta, e durante algum tempo depois, o Iêmen foi governado por um sátrapa persa, que controlava inteiramente o país. O estabelecimento do poder persa na extremidade sul do mar Vermelho constituiu uma grande derrota para a política bizantina, de estabelecer uma rota separada e aberta para o Oriente. Ironicamente, a mesma época presenciou um fato que reduziu significativamente a importância de toda a questão. Durante muitos séculos, a fabricação da seda permanecera como segredo ciumentamente guardado na China, e a exportação do bicho-da-seda era punida com a morte. No ano 552 d.C., dois monges nestorianos conseguiram contrabandear ovos de bicho-

da-seda da China para Bizâncio e, por volta do séc.VII, a sericultura estava bem enraizada na Ásia Menor. A seda chinesa ainda era muito apreciada por sua beleza e qualidade superiores, mas acabara seu monopólio mundial.

O séc.VI terminou com a retirada, ou enfraquecimento, dos dois adversários. Os etíopes foram expulsos da Arábia e o regime em que viviam, mesmo na Etiópia, entrou em forte declínio. Os persas conseguiram manter sua posição por algum tempo, mas eles, também, haviam sido gravemente debilitados por uma disputa sucessória interna e por grandes problemas religiosos provocados por conflito na fé zoroástrica. Os bizantinos tiveram seus próprios problemas em seguida ao reinado de Justiniano, notadamente as grandes disputas na Igreja, que abalaram o cristianismo bizantino. Os últimos centros independentes de poder na península arábica, os principados do sul, haviam desaparecido, dando lugar a sucessivas ondas de ocupação estrangeira.

Todas essas mudanças produziram efeito considerável na península arábica. Após esses fatos, grande número de estrangeiros chegou à Arábia: colonos, refugiados e outros grupos de alienígenas se estabeleceram na península, trazendo consigo novos costumes, artefatos e idéias. Como resultado do persistente conflito pérsio-bizantino, rotas de comércio surgiram na Arábia, bem como um movimento importante de mercadores e mercadorias. Mesmo no norte, os Estados fronteiriços reapareceram, ligados a seus patrocinadores imperiais, mas continuando como partes da família árabe.

Todas essas influências externas produziram um bom número de reações entre os próprios árabes. Parte da reação teve caráter material. Eles aprenderam o uso de armas e armaduras e as táticas militares da época — lições valiosas para os fatos que se seguiriam. Adquiriram alguns dos gostos das sociedades mais avançadas, já que os mercadores lhes trouxeram mercadorias que não conheciam, mas que aprenderam rapidamente a apreciar. Houve também uma certa reação intelectual e mesmo espiritual, quando começaram a aprender alguma coisa sobre a religião e cultura de vizinhos mais sofisticados. Aprenderam a escrever, criaram um cursivo e começaram a redigir em sua própria língua. Absorveram novas idéias vindas do exterior e, talvez mais importante que tudo, começaram a se sentir insatisfeitos com sua própria religião, com o paganismo primitivo que a maioria seguira até esse momento, e a procurar alguma coisa melhor.

Havia várias religiões próximas. O cristianismo fizera progressos consideráveis. A maioria dos árabes das terras fronteiriças, tanto no lado bizantino quanto no persa, era constituída de cristãos e havia colonos cristãos estabelecidos tão ao sul quanto Najran e o Iêmen. Havia também judeus, principalmente no Iêmen, mas também em vários locais no Hijaz. Alguns deles eram sem dúvida descendentes de refugiados da Judéia, outros, conversos ao judaísmo. No séc.VII, os cristãos e judeus da Arábia tinham sido inteiramente assimilados e

eram parte das comunidades locais. As religiões da Pérsia conseguiram converter poucas pessoas — o que não era de surpreender, uma vez que a religião persa era caracteristicamente nacional demais para ter muita atração para os não-persas.

As crônicas dos primórdios do islã mencionam um grupo de indivíduos conhecidos em árabe como Hanif, os quais, embora abandonando o paganismo, não estavam dispostos a aceitar qualquer das doutrinas religiosas rivais em oferta na época. Eles figuraram entre os primeiros conversos à nova religião do islã.

PARTE III

O ALVORECER E O MEIO-DIA DO ISLÃ

CAPÍTULO 3

Origens

O advento do islamismo e a história de seu fundador e de seus primeiros companheiros e discípulos são conhecidos apenas através das escrituras, tradições e memórias históricas muçulmanas. Só tempos depois é que esses eventos chamaram a atenção do mundo exterior e evocaram o testemunho de observadores imparciais ou não diretamente envolvidos nos fatos. Nesse sentido, o islamismo assemelha-se ao judaísmo, ao cristianismo e a outras grandes religiões da humanidade e cria um problema semelhante para o historiador. Já nos tempos medievais, alguns devotos eruditos muçulmanos, mais rigorosos do que outros, questionaram a exatidão ou mesmo a autenticidade de algumas tradições biográficas e históricas, conquanto ainda aceitassem sem reserva a validade e perfeição da mensagem religiosa. A pesquisa erudita moderna, a salvo dessas limitações, levantou mais dúvidas, e até que provas independentes, sob a forma de inscrições da época ou outros documentos e registros, se tornem conhecidas, grande parte da narrativa tradicional dos primórdios da história islâmica terá que permanecer problemática, enquanto que a histórica crítica será, na melhor das hipóteses, provisória.

No que interessa aos muçulmanos, os pontos essenciais da história são claros e inegáveis. A missão, as lutas e o triunfo final do Profeta, a fundação da comunidade muçulmana, as vicissitudes de seus fiéis e sucessores, são conhecidos pelas escrituras e pelas recordações dos que participaram desses episódios e formam o núcleo da percepção histórica por parte de muçulmanos em toda parte. Segundo a tradição, recebeu a missão de Profeta Maomé, filho de Abdallah, quando se aproximava dos 40 anos de idade. Certa noite, no mês de Ramadã, conta-se, o anjo Gabriel apareceu a Maomé, que dormia sozinho no monte Hira, e disse: “Recita!” Maomé hesitou e três vezes o anjo insistiu, até que Maomé perguntou: “O que recitarei?” O anjo então disse: “Recita em nome de teu Senhor que criou todas as coisas, criou o homem a partir de coágulos de sangue. Recita, pois teu Senhor é o mais generoso, que ensinou com a pena, que ensinou ao homem o que ele não sabia.” Essas palavras, formam os primeiros quatro versículos do capítulo 96 das escrituras muçulmanas, conhecidas como Corão. Esta é uma palavra árabe que combina os significados de “leitura” e “recitação”. Denota o livro que contém as revelações, as quais, segundo a crença muçulmana, foram outorgadas por Deus a Maomé. Após esta primeira

mensagem, seguiram-se muitas outras, que o Profeta levou ao povo de sua terra natal, instando com ele para que renunciasse às crenças e práticas idólatras e que adorasse um Deus único e universal.

Maomé nasceu, segundo a tradição, mais ou menos no ano 571 d.C. em uma família da tribo árabe de Quraysh, na pequena cidade-oásis de Meca, na região conhecida como Hijaz (Hedjaz), no oeste da Arábia. Nesse tempo, a maior parte da península consistia de deserto vazio, interrompido por alguns oásis dispersos e cruzado por umas poucas rotas de caravanas. A maior parte do povo era constituída de nômades, que tiravam sustento da criação de ovelhas, cabras e camelos e, ocasionalmente, de sortidas contra as tribos rivais e os povos dos oásis e das terras fronteiriças. Alguns viviam do cultivo do solo nos poucos lugares onde isso era possível; outros, do comércio, quando os fatos do mundo externo permitiam a volta dos mercadores às rotas transarábicas. O reinício da guerra entre Roma e Pérsia no séc.VI constituiu uma dessas épocas e, por um breve período, floresceram algumas pequenas cidades ao longo da rota de caravanas entre o Mediterrâneo e o Oriente. Uma dessas cidades era Meca.

Nos primeiros anos de sua missão, Maomé fez certo número de conversos, inicialmente entre membros de sua própria família e, mais tarde, em círculos mais amplos. Com o passar do tempo, essas novas idéias e o movimento inspirado por elas despertaram suspeitas e oposição entre as principais famílias de Meca, que viam no Profeta e em seus ensinamentos uma ameaça à ordem existente, tanto religiosa quanto material, e à sua própria importância. A historiografia tradicional fala de pressões e mesmo de perseguições, a ponto de alguns dos conversos deixarem o lar e se refugiarem no outro lado do mar Vermelho, na Etiópia. No ano 622 d.C., mais ou menos 13 anos após a data que a tradição atribui ao primeiro Chamado, o Profeta fez um acordo com emissários de uma pequena cidade chamada Yathrib, situada em outro oásis a 350km de Meca. O povo de Yathrib deu as boas-vindas da cidade a Maomé e a seus fiéis e ofereceu-se para nomeá-lo árbitro de suas disputas, e a defendê-lo, e aos conversos que deixassem Meca e o acompanhassem, como defenderiam seu próprio povo. Maomé enviou à frente 60 famílias de fiéis e, finalmente, foi juntar-se a elas no outono do mesmo ano. Essa migração do Profeta e seus fiéis, de Meca para Yathrib, é conhecida em árabe como *hijra* (hégira), literalmente a migração, e considerada pelos muçulmanos como o momento decisivo do apostolado de Maomé. Mais tarde, ao ser criado, o calendário muçulmano foi contado a partir do ano árabe em que ocorreu a hégira. Yathrib tornou-se o centro da fé e da comunidade muçulmana e, com o tempo, veio a ser conhecida simplesmente como Al-Madina (Medina) — a Cidade. A comunidade recebeu o nome *Umma*, uma palavra cujo significado evoluiu, como também a própria comunidade.

Em Meca, Maomé fora uma pessoa comum, que lutara inicialmente contra a

indiferença e, em seguida, a hostilidade dos governantes locais. Em Medina, tornou-se o governante, exercendo autoridade política e militar, além de religiosa. Antes de muito tempo, a nova sociedade organizada de Medina entrou em guerra com os governantes pagãos de Meca. Após uma luta que durou oito anos, Maomé coroou sua carreira ao conquistar Meca e estabelecer a fé islâmica no lugar da (nesse momento) ab-rogada adoração de ídolos de seus conterrâneos da cidade.

Há, destarte, uma diferença fundamental entre a carreira de Maomé e a de seus predecessores, Moisés e Jesus, da forma contada nos escritos de seus seguidores. Moisés não teve permissão de entrar na Terra Prometida e morreu quando seu povo nela penetrava. Jesus foi crucificado e a cristandade continuou a ser uma religião minoritária, perseguida durante séculos, até que um imperador romano, Constantino, abraçou a fé e fortaleceu os que a propagavam. Maomé conquistou sua terra prometida e, enquanto viveu, obteve vitória e poder nesse mundo, exercendo autoridade não só profética, mas também política. Como Apóstolo de Deus, trouxe e ensinou uma revelação religiosa. Mas, simultaneamente, como chefe da *Umma* muçulmana, promulgou leis, dispensou justiça, arrecadou impostos, dirigiu a diplomacia, fez a guerra e a paz. A *Umma*, que começara como uma comunidade, transformara-se em Estado. E logo depois se transmutaria em império.

Ao falecer o Profeta, o que ocorreu, segundo a tradição, no dia 8 de junho do ano 632, ele completara sua missão de arauto de Deus. O objetivo de seu apostolado, para os muçulmanos, fora restaurar o verdadeiro monoteísmo ensinado pelos antigos profetas, e desde então abandonado ou deturpado, abolir a idolatria e trazer a revelação final de Deus, que corporificava a verdadeira fé e a lei santa. De acordo com a crença muçulmana, ele foi o último — o Selo — dos Profetas. À sua morte, completou-se a revelação da finalidade de Deus para a humanidade. Após ele, não mais haveria profetas nem mais revelações.

Encerrava-se, assim, a missão espiritual e a função espiritual chegava ao fim. A função religiosa, no entanto, permaneceu — a de manter e defender a Lei Divina e levá-la ao resto do mundo. O cumprimento efetivo dessa função requeria o exercício contínuo de poder político e militar — em suma, de soberania — em um Estado.

O próprio Maomé jamais alegou ser mais do que um homem comum, o Apóstolo de Deus e o líder do povo de Deus, mas nem divino nem imortal. “Maomé”, diz o Corão, “não é senão um Mensageiro. Outros Mensageiros vieram antes dele. Acaso, se ele morrer ou for morto, voltareis para trás?” (3:138).

O Profeta estava morto e não haveria mais profetas. O chefe da comunidade e do Estado muçulmano estava morto e tinha que ser substituído. Nessa emergência, o círculo interno dos seguidores do Profeta escolheu um de seus

membros, Abu Bakr, um dos primeiros e mais respeitados dos conversos. O título que ele usou como líder, segundo a tradição historiográfica, foi de “califa” (*khalifa*), uma palavra árabe que, graças a uma feliz ambigüidade, combina as idéias de sucessor e representante. Segundo uma tradição, ele era o *Khalifat Rasul Allah*, o sucessor do Profeta de Deus; de acordo com outra, o *Khalifat Allah*, o Representante de Deus — alegação esta de conseqüências de largo alcance. Na época da elevação de Abu Bakr, é improvável que ele ou seus eleitores alimentassem tais idéias. Mas, do ato de improvisação que praticaram, nasceu a grande instituição do califado — o cargo soberano máximo do mundo islâmico.

O início da história do califado muçulmano, como aliás a do próprio Profeta, é conhecido principalmente através de fontes maometanas e só tempos depois é que historiadores de outras terras começaram a escrever sobre a ascensão e evolução do novo Estado e da nova fé. As versões muçulmanas eram transmitidas oralmente durante gerações, antes de serem consignadas à escrita. Tornaram-se viciadas não só pela falibilidade da memória humana, problema de menos importância em uma sociedade pré-letrada do que seria agora, mas também, e mais significativo, pelas muitas disputas pessoais, familiares, tribais, sectárias e partidárias que dividiram os primeiros muçulmanos e, conseqüentemente, coloriram as diferentes versões historiográficas que chegaram até nós. Até mesmo alguns dos fatos mais concretos, tal como a seqüência e resultado de batalhas, podem variar com versões diferentes.

Por ocasião da morte do Profeta, segundo historiadores muçulmanos, a religião que fundara restringia-se ainda a apenas algumas partes da península arábica. Os árabes, a quem a revelara, viviam analogamente em espaço restrito, talvez com alguns povoados nas terras fronteiriças do Crescente Fértil. As vastas terras do sudoeste da Ásia, do norte da África e de outras regiões, que em épocas posteriores constituiriam as terras do islã, os reinos de califas e, em linguagem moderno, o mundo árabe, falavam nessa ocasião outras línguas, professavam outras religiões e obedeciam a outros governantes. Em pouco mais de um século após a morte do Profeta, toda a área havia sido transformada no que foi, com certeza, uma das mais rápidas e mais espetaculares mudanças em toda a história humana. Em fins do séc.VII, o mundo exterior reconheceu a emergência de uma nova religião e um novo poder, o império muçulmano dos califas, que se estendia para leste na Ásia até, e às vezes além, as fronteiras da Índia e da China; a oeste, ao longo da costa sul do Mediterrâneo, até o Atlântico; ao sul, na direção dos povos negros da África; enquanto ao norte penetrava nas terras dos povos brancos da Europa. Nesse império, o islamismo era a religião oficial e a língua árabe estava rapidamente substituindo as demais e se tornaria o principal meio de comunicação na vida pública.

Hoje, mais de 14 séculos após o alvorecer da era muçulmana, o império árabe dos califas há muito desapareceu. Mas em todos os países conquistados

pelos árabes, com exceções apenas da Europa, no Ocidente, e do Irã e Ásia central, no Oriente, o árabe coloquial, em uma grande variedade de formas, continua a ser a língua falada pelo povo e o árabe literário permanece como instrumento principal do comércio, da cultura e do governo. Como língua da religião — da escritura, da teologia e da lei divina — o idioma árabe espalhou-se muito além das terras de fala árabe e, mais tarde, além dos limites da conquista, penetrando em numerosas regiões da Ásia e da África que jamais conheceram o domínio árabe.

A expansão da fé islâmica e do império árabe foi em muito facilitada pelos próprios povos das províncias conquistadas, que, em números cada vez maiores, adotaram a primeira e cerraram fileiras em torno do segundo. No Ocidente, os berberes do norte da África, após uma feroz resistência inicial aos conquistadores árabes, juntaram-se a eles na conquista e colonização da Espanha e, mais tarde, eles mesmos colonizaram e converteram ao islã numerosos povos negros ao sul do Saara. No Oriente, os persas, seu Estado imperial destruído e sua hierarquia sacerdotal tornada impotente, reencontraram estrutura e significado no islã e ajudaram-no a levar a nova fé, que adotaram, às populações mistas iranianas e turcas da Ásia central. E, no centro, os povos do Crescente Fértil, predominantemente cristãos e de idioma aramaico, e os povos cristãos que falavam o copta no Egito, e que eram há muito tempo súditos dos Impérios persa e bizantino, trocaram uma dominação imperial por outra e acharam seus novos senhores menos exigentes, mais tolerantes e, acima de tudo, mais acolhedores do que os antigos.

Nesses países, a transição para o islamismo e o arabismo ocorreu de modo relativamente fácil. Os impostos cobrados pelos árabes eram mais baixos do que os arrecadados pelos bizantinos, especialmente para os muçulmanos, mas também para a população em geral. O Estado árabe estendeu a mesma tolerância, legalmente definida, a todas as formas de cristianismo, sem preocupar-se com os pontos mais sutis da ortodoxia, que haviam criado tantas dificuldades aos cristãos não-ortodoxos e às suas Igrejas sob o governo de Constantinopla. Os judeus, que haviam desfrutado uma boa medida de tolerância religiosa sob os partas e os imperadores romanos pagãos, viveram em situação pior sob os menos tolerantes sassânidas e bizantinos cristãos e acharam que sua posição melhorava um pouco sob o Estado muçulmano árabe.

Os governantes do Estado e os comandantes dos exércitos árabes foram, em sua maioria, naturais das cidades-oásis de Meca e Medina. Mas não estavam longe de suas origens no deserto, e o grosso dos exércitos que realizaram as conquistas era da mesma procedência. A estratégia dos árabes nas guerras de conquista baseava-se em parte muito considerável no emprego hábil do poder do deserto, que lembra o uso do poder marítimo na construção de impérios posteriores por povos do Ocidente. Os árabes sentiam-se em casa no deserto, o

que não acontecia com seus inimigos. Para os primeiros, o deserto era amigo, familiar e acessível; para os inimigos, um ermo remoto e terrível, inçado de dificuldades e perigos, que temiam tanto como o morador de terra teme o mar. Os árabes podiam usá-lo como rota de comunicação para enviar mensagens, suprimentos e reforços, como refúgio em casos de emergência, a salvo de molestações ou perseguição — e como estrada para a vitória nas ocasiões de sucesso. O Império árabe tinha também seu canal de Suez — a trilha do deserto que cruzava o istmo de Suez, a ponte de ligação entre a Ásia e a África.

Em todos os países que conquistaram, os árabes estabeleceram a principal base militar e centro administrativo em cidades à beira do deserto e de lavouras. Nos casos em que já existiam cidades convenientemente situadas, como Damasco, usaram-nas como capitais. Com maior frequência, porém, tiveram que construir novos centros, que se transformaram em novas cidades, para atender às necessidades estratégicas e imperiais. As mais importantes dessas guarnições foram Kufa e Basra, no Iraque, Qomm, no Irã, Fustat, no Egito, e Qayrawan, na Tunísia.

Elas foram as Gibraltares e as Cingapuras, as Bombains e Calcutás do início do Império árabe. O termo pelo qual são chamadas em árabe é *misr*, plural *amsar*, uma antiga palavra semítica que originariamente parecia denotar fronteira ou limite e, daí, zona fronteira ou província. O mesmo termo, incidentalmente, deu nome ao Egito no hebraico bíblico, no aramaico e no arábico. Os *amsar* foram de importância fundamental para o governo e eventual arabização das províncias. Nos primeiros dias, os árabes constituíam uma minoria pequena, isolada, embora dominante no império. Nos *amsar* predominavam habitantes de fronteira de origem árabe e o respectivo idioma. O núcleo de cada *amsar* consistia do acantonamento militar, no qual os guerreiros-colonos árabes se integravam em suas formações tribais. Em volta desse núcleo crescia uma cidade externa de artesãos, lojistas e outros profissionais, recrutados entre a população nativa, que atendiam às várias necessidades dos governantes árabes, dos soldados e de suas famílias. Essas cidades externas cresceram em tamanho, riqueza e importância e passaram a abrigar números sempre maiores de servidores públicos nativos, a serviço do Estado árabe. Todos eles tinham forçosamente que aprender o idioma e eram influenciados pelos gostos, atitudes e idéias dos seus senhores.

Afirma-se algumas vezes que a religião islâmica foi propagada pela conquista. Essa declaração induz a erro, embora a disseminação da religião fosse, em grande parte, tornada possível pelos processos paralelos da conquista e colonização. O objetivo militar principal dos conquistadores, porém, não era impor pela força a fé islâmica. O Corão é explícito nesse ponto: “Não há compulsão na religião” (2:256). Essas palavras em geral significavam que os que professavam uma religião monoteísta, e reverenciavam escrituras reconhecidas

pelo islã como estágios anteriores da revelação divina, podiam ter permissão de praticá-la, sob as condições impostas pelo Estado e a lei islâmica. Nos casos de religiões que não eram monoteístas nem possuíam escrituras reconhecidas, as alternativas tornavam-se mais duras, mas poucas, se é que algumas, foram impostas nas regiões governadas pelos primeiros conquistadores. Aos povos conquistados eram oferecidos vários tipos de incentivos, tais como taxas mais baixas de tributação, para que adotassem o islamismo, mas não se os obrigava a assim agir. Ainda menos tentou o Estado assimilar os povos submetidos e transformá-los em árabes. Muito ao contrário, as primeiras gerações de conquistadores erigiram rigorosas barreiras sociais entre árabes e não-árabes, mesmo quando estes últimos aceitavam o islamismo e adotavam o idioma. Desestimulavam casamentos entre mulheres árabes e homens não-árabes — embora não de convertidos — e também não concediam aos novos muçulmanos plena igualdade social, econômica e política, até que as mudanças revolucionárias ocorridas no segundo século do islamismo puseram fim aos privilégios de árabes natos e, dessa maneira, aceleraram fortemente os processos de arabização.

A arabização e islamização dos povos das províncias conquistadas, e não a conquista militar em si, é que constituem a autêntica maravilha do Império árabe. O período em que eles exerceram supremacia política e militar foi muito curto e, logo depois, viram-se obrigados a entregar o controle do império, e mesmo a liderança da civilização que haviam criado, a outros povos. A língua, a fé, e a lei, no entanto, permaneceram — e ainda permanecem — como um monumento duradouro a seu domínio.

A grande mudança ocorreu principalmente através dos processos paralelos de colonização e assimilação. Segundo uma opinião largamente aceita, uma das forças propulsoras das conquistas foi a pressão demográfica na estéril península arábica. Nos primeiros anos do reino árabe, muitos foram os que cruzaram as defesas derrubadas de antigos impérios e se instalaram nas terras férteis conquistadas. No início, chegaram apenas como minoria governante — um exército de ocupação com uma classe dominante de soldados, altos funcionários e donos de terras. O Estado árabe confiscou as terras públicas dos regimes anteriores, as dos inimigos da nova ordem e as dos que fugiram com a aproximação dos conquistadores. O governo, por isso mesmo, dispunha de extensos domínios, muitos dos quais foram doados ou arrendados em condições favoráveis a árabes. Estes indivíduos pagavam uma taxa de imposto muito mais baixa do que os proprietários de terra locais que permaneciam. Os grandes latifundiários árabes cultivavam geralmente suas terras com mão-de-obra nativa e residiam nas cidades-guarnições.

Dessas cidades, a influência árabe irradiou-se para o campo em volta, tanto diretamente quanto através da população, em rápido crescimento, de conversos

nativos, muitos dos quais serviam no exército. Embora as reivindicações desses conversos à igualdade econômica e social fossem arrogantemente rejeitadas pelos que podiam alegar ascendência árabe pura, um número cada vez maior deles aceitou a fé dos conquistadores e, com ela, a língua que falavam.

O prestígio do idioma de uma aristocracia de conquistadores, o valor prático da linguagem do governo e do comércio, a riqueza e diversidade de uma civilização imperial e, talvez, acima de tudo, a reverência profunda em que era tida a língua sagrada, na qual fora escrita a nova revelação, ajudaram a promover a assimilação pelos árabes dos povos subjugados.

As mudanças militares e políticas de grande alcance ocorridas no primeiro século do domínio islâmico ocasionaram também importantes alterações nas esferas econômica e social. As conquistas árabes — como acontece sempre com todas as conquistas — recolocaram em circulação imensas riquezas acumuladas e imobilizadas em posse privada, pública e eclesiástica. Os primeiros historiadores árabes contam numerosas histórias sobre ricos butins e gastos extravagantes. Al-Masudi, escritor do séc.X, descreve algumas das grandes fortunas acumuladas pelos conquistadores. No dia em que o califa Uthman foi assassinado, segundo Masudi, sua fortuna pessoal em dinheiro sonante nas mãos de seu tesoureiro era de 100.000 dinares (moedas de ouro romanas ou bizantinas) e um milhão de dirhams (moedas de prata persas). Suas propriedades eram também avaliadas em 100.000 dinares, “e ele deixou também muitos cavalos e camelos”. Al-Zubayr ibn al-Awwam, um dos primeiros conversos ao islã e figura importante nos primórdios da história da fé, possuía casas em Basra e Kufa, no Iraque, e em Fustat e Alexandria, no Egito. “Sua casa em Basra, diz Masudi, no tempo em que escrevo (332 AH / 943-4 d.C.), ainda fornece hospedagem a mercadores, comerciantes, agentes de negócios marítimos.” Essas propriedades, por ocasião de sua morte, foram avaliadas em 50.000 dinares em dinheiro, bem como “mil cavalos, mil escravos, homens e mulheres, e terras nas cidades já mencionadas”. Outro dos Companheiros do Profeta, Talha ibn Ubaydallah al-Taymi, segundo a mesma fonte, possuía uma grande casa em Kufa e uma renda, proveniente de propriedades no Iraque, que “importava em mil dinares por dia e, dizem alguns, em ainda mais; de suas propriedades na região de al Sharah recebia ainda mais do que isso. Construiu em Medina uma casa feita de gesso, tijolos e teca”. Outro dos primeiros muçulmanos, Abd al-Rahman ibn Awf, possuía cocheiras nos quais “estavam amarrados cem cavalos e ele possuía ainda mil camelos e dez mil ovelhas. À sua morte, um quarto de sua propriedade valia 84.000 dinares”. Quando faleceu, Zayd ibn Thabit “deixou lingotes de ouro e prata que foram cortados com machados, além de propriedades e objetos no valor de cem mil dinares... Ao falecer, Yala ibn Munya deixou meio milhão de dinares, bem como dívidas de outras pessoas com ele, propriedades imobiliárias e outros ativos, no valor de 300.000 dinares”.¹

Essas e outras histórias das enormes fortunas acumuladas pelos conquistadores foram sem dúvida exageradas, mas pintam o quadro convincente de uma aristocracia possuidora de imensas riquezas, desfrutando as oportunidades e deleites dos países desenvolvidos onde se encontravam e gastando com prodigalidade.

Houve com certeza muitos outros, além dos árabes, que lucraram e prosperaram com a nova ordem. Mas houve um bom número — incluindo árabes — daqueles a quem isso não aconteceu e, mesmo entre os que prosperaram, o progresso obtido nem sempre lhes acompanhou as reivindicações e expectativas. As narrativas históricas, a literatura e sobretudo a poesia refletiam as tensões sociais e políticas e, indiretamente, as econômicas do período e as queixas de indivíduos e grupos sociais. Conquistas e novos regimes inevitavelmente desalojam importantes grupos que previamente desfrutavam o monopólio da riqueza e do poder. O impacto dessa mudança deve ter sido certamente muito maior nas províncias orientais, ex-persas, do que nas ocidentais, ex-bizantinas. Da Síria ao Egito, os magnatas bizantinos, derrotados e despojados de suas riquezas, podiam retirar-se para a capital bizantina e as províncias centrais, deixando aos novos senhores suas terras e os povos subjugados. Nenhuma escapatória como essa era possível aos magnatas do Império persa, cuja capital imperial se encontrava em mãos árabes e que, com poucas exceções, tiveram que permanecer onde estavam e arranjar a melhor situação que pudessem sob o novo regime. Era, por conseguinte, natural que os antigos elementos privilegiados e governantes persas, com recordações recentes de dominação imperial e experiência contínua de administração pública, tivessem contribuído significativamente para o desenvolvimento do governo e cultura islâmicos — muito mais do que o que sobrara da população em cidades bizantinas há longo tempo subjugadas.

No início, parece que as classes governantes persas fizeram uma acomodação com o novo regime e conservaram a maioria de suas funções e alguns dos privilégios. Com a consolidação do poder árabe, do assentamento maciço de suas tribos no Irã, do crescimento de uma população de muçulmanos iranianos que reclamavam, como direito, igualdade com os árabes, e talvez, acima de tudo, do crescimento das cidades, surgiram novos alinhamentos de forças e, em consequência, novos conflitos. Nas velhas terras bizantinas, onde a vida urbana era tradicional e conhecida, a mudança foi relativamente pequena. No antigo Império persa, muito menos urbanizado, o rápido e inesperado crescimento das cidades muçulmanas produziu tensão e luta.

Nos primeiros tempos do período islâmico, os conflitos mais perigosos, constituindo a ameaça mais séria à estabilidade do Estado árabe e à coesão da comunidade islâmica, tiveram origem não nas diferenças entre muçulmanos árabes e não-árabes, e ainda menos entre muçulmanos e outras fés religiosas,

mas nas rivalidades entre árabes e árabes — entre tribos originárias do norte e sul da Arábia; entre os que chegaram primeiro e os que chegaram depois; entre os que haviam progredido mais e os que haviam conseguido menos; entre os que eram filhos de homens e mulheres árabes livres e os que eram filhos de um pai árabe livre e uma concubina estrangeira. O exercício dos direitos imemoriais dos vitoriosos sobre os vencidos aumentou rapidamente o número desses meio-árabes.

A tradição historiográfica árabe apresenta esses conflitos principalmente em termos tribais, pessoais e, às vezes, religiosos. Todos eles foram sem dúvida importantes, mas havia claramente outras questões em jogo. A hostilidade incessante e, muitas vezes, violenta entre grupos diferentes de árabes resultou em uma série de guerras civis, nas quais, com o passar do tempo, a crescente população muçulmana não-árabe se envolveu e nas quais as diferentes facções deram expressão religiosa às suas queixas e reclamos.

A fundação do Império árabe acabou finalmente com o longo conflito entre Roma e Pérsia ao longo das rotas de comércio no Oriente Médio e, pela primeira vez desde os tempos de Alexandre, o Grande, elas ligaram toda a região, da Ásia central ao Mediterrâneo, em um único sistema imperial e comercial. Durante algum tempo, moedas de ouro bizantinas e de prata persas continuaram a circular. Como resultado, as taxas cambiais entre as duas moedas tornaram-se tópico importante na velha lei islâmica e o cambista passou a ser figura importante nos mercados. A nova unidade política e o aparecimento de uma nova classe dominante possuidora de grandes somas em dinheiro vivo certamente estimularam o crescimento da indústria e do comércio. Tal como os vikings na Europa medieval, os conquistadores árabes no Oriente Médio gastavam seu dinheiro em tecidos de alta qualidade, pelos quais a corte e a aristocracia demonstravam um interesse muito especial. A construção de palácios reais e casas particulares suntuosas, bem como de mesquitas e outros prédios públicos, além das muitas e variadas necessidades de soldados e colonos bem pagos, devem certamente ter contribuído muito para o desenvolvimento econômico. O descontentamento em cidades em rápido crescimento parece ter sido causado mais por ressentimentos do que por pobreza real. Os meio-árabes, incluindo uma boa proporção de homens de talento, riqueza, e mesmo poder, ressentiam sua exclusão dos altos níveis da sociedade e do governo. Os conversos não-árabes, especialmente os persas, sentiam-se ofendidos com o status inferior que lhes era concedido e exigiam a igualdade que a mensagem universalista da nova fé os levava a esperar. Se, como em épocas anteriores e posteriores, a população cresceu mais rápido do que os meios de subsistência, deve ter havido também uma população sobrevivente de agricultores fugitivos, trabalhadores não-qualificados, vagabundos, mendigos e indivíduos que viviam na fronteira da criminalidade. Fontes árabes apresentam um retrato vívido desse mundo à

margem da sociedade urbana.

Todas essas divergências e conflitos, somando-se às tensões naturais decorrentes da expansão rápida e extensa dos domínios muçulmanos, agravaram seriamente a tarefa de manter e governar o Estado e o Império e criaram para os primeiros califas problemas difíceis e, no caso, insuperáveis.

Os quatro primeiros ascenderam ao cargo em uma sucessão não-hereditária — e, no linguajar jurídico sunita, eleitoral. Eram conhecidos como os *Rashidun*, “os retamente guiados”. O período dos reinados combinados dos quatro é considerado pelos muçulmanos sunitas como uma idade de ouro, segunda em santidade e na orientação moral e religiosa que proporcionou, apenas ao tempo de vida do próprio Profeta. Ainda assim, entre os quatro califas retamente guiados, todos, menos o primeiro, morreram nas mãos de um sicário. O segundo, Umar (Omar) ibn al-Khattab, foi morto por um escravo cristão descontente. Os assassinatos do terceiro e quarto califas, Uthman e Ali, foram muito mais importantes, uma vez que ambos tombaram sob as armas de rebeldes árabes muçulmanos. Pouco mais de um quarto de século depois da morte do Profeta, a comunidade que ele construíra era dilacerada por ferozes dissensões e o Estado afundava em meio à rebelião e à guerra civil — não entre conquistadores e conquistados, não entre novos e velhos muçulmanos, mas entre árabes e árabes.

Após seu curto reinado, Abu Bakr foi sucedido após sua morte em 634 por Umar ibn al-Khattab, cujo reinado de dez anos teve importância decisiva para a formação do Estado muçulmano e, talvez, até mais para a memória histórica coletiva do povo. De acordo com uma tradição historiográfica amplamente aceita, Abu Bakr, em seu leito de morte, designou Umar como sucessor. De qualquer modo, ele foi imediatamente reconhecido e aceito pela maioria dos Companheiros e governou sem oposição séria. Os únicos dissidentes eram os que apoiavam as reivindicações de Ali, primo e genro do Profeta. Para alguns, essa reivindicação repousava em suas qualidades pessoais como candidato; para outros, constituía uma espécie de direito legítimo à sucessão do Profeta. O governo de Umar, no entanto, parece ter sido aceito pela grande maioria dos árabes e ele conseguiu não só manter a unidade, mas estabelecer os alicerces do que, mais tarde, tornou-se um sistema prático de governo imperial. A mudança de autoridade foi simbolizada pela adoção de um novo título. Além do título “califa”, com sua conotação de representante, Umar era chamado de “Amir al-Muminin”, “Comandante dos Fiéis”, com a conotação mais explícita de autoridade simultaneamente política, militar e religiosa. Este título tornou-se e permaneceu como o mais usado pelos califas e, na verdade, constituiu prerrogativa dos que exerceram o cargo, durante o tempo em que a instituição continuou a existir de forma efetiva.

Enquanto viveu — e, de acordo com a tradição, ele só tinha 53 anos ao ser assassinado —, Umar não dispôs sobre sua sucessão. No leito de morte, conta-se

que ele nomeou uma comissão — uma *shura* — de seis dos Companheiros graduados, com instruções para indicar um deles como califa. A escolha do grupo recaiu em Uthman, membro do grande clã de Umayya, de Meca, o único representante da aristocracia dessa cidade a fazer parte do círculo interno dos primeiros conversos.

Os primeiros califas pouco dispunham em matéria de força — nenhuma guarda pretoriana nem, na verdade, quaisquer forças regulares. As únicas forças armadas disponíveis eram os recrutas tribais e os califas governavam menos pela força armada do que pelo prestígio e autoridade pessoal — pela deferência que lhes era devida como sucessores do Profeta e o respeito por eles mesmos conquistado por puro caráter pessoal.

O caráter de Uthman, no entanto, não inspirava o mesmo respeito que o tributado a seus dois predecessores. O laço religioso, mais de uma década após a morte do Profeta, começava a debilitar-se e foi ainda mais forçado pela gana com que a aristocracia de Meca explorava as oportunidades que lhe foram concedidas com a ascensão de um de seus membros ao mais alto cargo. A pressão da autoridade, sempre irritante para membros de tribos nômades, começava a tornar-se intolerável.

Uthman tornou-se califa no ano 644 d.C. Em meados do século, a Síria e o Egito, a oeste, e o Iraque, e grande parte do Irã, a leste, já estavam em mãos muçulmanas. Na Batalha dos Mastro (654-5), as recém-criadas esquadras muçulmanas conseguiram mesmo uma grande vitória naval sobre os bizantinos. O Império persa já fora destruído. Era tempo para uma pausa e a cessação temporária da guerra deu aos membros das tribos tempo de ócio para refletir sobre suas queixas. Essas reflexões, e as ações delas resultantes, explodiram em uma série devastadora de guerras civis entre árabes.

A primeira começou no ano 656 d.C., com o assassinato do califa Uthman por um grupo de amotinados do exército árabe no Egito, que haviam chegado a Medina para lhe apresentar pessoalmente suas queixas. Os amotinados invadiram os aposentos particulares do califa no dia 17 de junho de 656 e feriram-no mortalmente. Essa ação e a luta que se seguiu assinalaram um ponto decisivo na história muçulmana. Pela primeira vez — mas não pela última — um califa muçulmano era assassinado por seus seguidores e os exércitos maometanos travavam uma rancorosa guerra entre si. Os amotinados empossavam Ali como califa.

Na complexa luta, de muitas facções, da primeira guerra civil islâmica, Ali ibn Abi Talib, primo e genro do Profeta, ocupou uma posição decisiva. Como marido de Fátima, filha do Profeta, Ali não teria direito especial à atenção. Esses relacionamentos pouca importância tinham numa sociedade polígama. Como parente do Profeta, no entanto, podia, de acordo com os costumes tradicionais da Arábia pré-islâmica, apresentar-se como candidato à sucessão de, pelo menos,

parte da autoridade política e religiosa do Profeta. Suas qualidades pessoais e posição tornavam-no por si mesmo um forte candidato. Além do mais, conseguiu obter apoio de numerosos muçulmanos, decepcionados com a conduta dos califas eletivos e seus asseclas, que tinham a esperança de que um novo regime, liderado pelo parente do Profeta, pudesse ocasionar a volta à verdadeira e original mensagem do islã. Vieram a ser conhecidos como o partido de Ali, *shiatu Ali*, e em seguida, simplesmente, como Shia.

Em janeiro de 661 d.C., após cinco anos de um reinado de lutas quase contínuas, o califa Ali também foi assassinado a mão armada, desta vez não por soldados amotinados, mas por um único assassino de uma seita religiosa radical. Um segundo precedente fora estabelecido, de uma significação de altas conseqüências.

Entre as várias facções inimigas empenhadas na primeira guerra civil islâmica, uma delas, liderada por Muawiya ibn Abi Sufyan, governador da província da Síria, triunfou. Muawiya ocupava, por vários motivos, uma forte posição. Como membro da família, de Meca, e primo do assassinado califa Uthman, cabia-lhe o direito, na verdade, o dever, sancionado por costume árabe imemorial e confirmado pelo islã, de exigir e tomar vingança pelo assassinato de seu parente. Fora nomeado para o cargo pelo califa Umar, e seu direito ao mesmo, portanto, era anterior aos desafios e rivalidades dos dois últimos califados. Como governador da Síria, na fronteira militar entre os mundos islâmico e bizantino cristão, comandava um bem treinado e disciplinado exército, aureolado pelo brilho da guerra santa e fortalecido pela experiência ganha em combate.

Depois da morte de Ali, seu filho Hassan, que alguns haviam considerado como novo líder, renunciou a seu direito ao califado e reconheceu Muawiya, que fora saudado como califa na Síria e que, nesse momento, passou a ser reconhecido como tal em todo o império. Sua ascensão marcou uma nova fase na história islâmica, conhecida como o califado omíada, no qual a sucessão tornou-se de fato, embora nunca em princípio, dinástica e permaneceu na casa de . Não havia regra nem direito de sucessão — na verdade, dinastias muçulmanas posteriores, sem dúvida inibidas pela forte atitude antimonárquica expressada no Corão e nas mais antigas tradições, não aceitaram a regra fixa de sucessão, por primogenitura ou não. Muawiya estabeleceu um precedente, seguido pela maioria dos califas posteriores, ao designar em vida o filho Yazid como herdeiro presuntivo. A importância dessa medida foi vividamente simbolizada em uma história contada por um escritor do séc.IX:

O povo reuniu-se na presença de Muawiya e os oradores ergueram-se para proclamar Yazid como herdeiro ao califado. Algumas pessoas manifestaram desaprovção, ao que um homem da tribo de Udhra... levantou-se. Tirando

parcialmente a espada da bainha, disse: “O Comandante dos Fiéis é este aqui” e apontou para Muawiya. “E se ele morrer, então, aquele ali” e apontou para Yazid. “E se alguém for contra, então este aqui!”, e apontou para a espada.

Muawiya disse-lhe: “Tu és o príncipe dos oradores.”²

O califado dos omíadas durou menos de um século e a tradição historiográfica árabe islâmica, a maior parte dela posta no papel após a queda da dinastia, tratou-o com grande rigor. Para o Shia, eles foram usurpadores e tiranos, que esbulharam do califado Ali e seu filho, os titulares de direito da comunidade, massacraram ou perseguiram seus descendentes e rejeitaram ou corromperam a mensagem autêntica do islã. Mesmo para historiadores sunitas que escreveram após a queda, os omíadas foram usurpadores e, se não tirânicos, pelo menos mundanos e irreligiosos em seus objetivos e métodos. Nas histórias clássicas, o reinado dos mesmos é descrito como um interlúdio de “realeza” (*mulk*) entre o califado dos governantes retamente guiados que os precederam e o dos califas divinamente ungidos que os sucederam. A tradição historiográfica árabe, geralmente hostil aos omíadas, prestou uma espécie de tributo à habilidade política e diplomática de Muawiya, mas até isso é um cumprimento de certo modo ambíguo.

Os estudos modernos adotaram no todo uma opinião algo mais benevolente com relação às realizações dos omíadas e, em particular, deram crédito a essa série de notáveis governantes, achando que eles conseguiram manter a estabilidade e a continuidade do Estado islâmico em um período de lutas internas perigosas e subversivas.

Os califas omíadas realizaram esse trabalho através de uma série de soluções conciliatórias e arranjos provisórios, que lhes permitiu preservar certo grau de unidade, continuar e ampliar as conquistas e estabelecer o núcleo de uma administração, sociedade e cultura imperiais. Conseguiram isso, é bem verdade, ao custo de alguma diluição da mensagem islâmica pura. O prestígio da autoridade e o laço da lealdade religiosa haviam se debilitado ao ponto de ruptura pelo regicídio e a guerra civil. Os califas omíadas descobriram um substituto dos mesmos criando o que foi chamado de um “reino árabe” e que poderia, com mais exatidão, ser descrito como uma ascendência árabe. Só árabes autênticos, os de pura descendência árabe de ambos os lados, podiam ser admitidos aos níveis mais altos de poder e privilégio. Meio-árabes, filhos de pai árabe e de não-árabe, geralmente mãe escrava, podiam galgar parte do caminho, mas continuavam excluídos dos níveis mais altos. Até um príncipe omíada como Maslama, filho de um dos maiores califas omíadas e ele mesmo notável e bem-sucedido comandante militar, foi, como filho de escrava, sequer considerado

para a sucessão.

Abaixo dos meio-árabes na ordem social vinham os conversos não-árabes e, abaixo destes, a massa de não-muçulmanos, que, nessa época, ainda formavam a vasta maioria da população. A população não-árabe, tanto convertida quanto não, embora excluída de postos de comando políticos e militares, ainda assim desempenhava um papel importante no governo omíada. Graças a outra das soluções conciliatórias pelas quais são censurados os omíadas pela tradição historiográfica posterior, alguns preceitos islâmicos em assuntos como administração e taxação foram tacitamente abandonados, estabelecendo-se um sistema de governo, tanto no centro quanto nas províncias, que dependia crescentemente da estrutura, dos métodos e, acima de tudo, do pessoal dos impérios que o califado islâmico derrotara e substituíra.

Esse processo não passou despercebido e provocou resistência moral e armada. Esta última coube a dois grupos em particular, cuja crítica ao califado omíada era manifestada em termos religiosos e cuja organização, por conseguinte, assumiu forma de seita. Um desses grupos era o kharijitas, derivado de uma palavra árabe que significa “sair”. O kharijismo começou com um pequeno grupo de correligionários de Ali, que desertou de suas forças durante a primeira guerra civil e se voltou contra ele. O assassino do califa foi um deles, e continuaram a se opor aos omíadas e, na verdade, a seus sucessores. Os kharijitas representavam a forma mais extremada de independência tribal; recusavam-se a aceitar qualquer autoridade não derivada de seu consentimento livremente dado e sempre revogável, e insistiam em que qualquer fiel, qualquer que fosse seu nascimento e origem, podia ser califa, se escolhido pelos crentes. O Shia adotava o ponto de vista exatamente oposto, insistindo em que o califado pertencia, por direito divino, aos sucessores do Profeta, em sua própria família. Ambos os grupos foram responsáveis por certo número de rebeliões às vezes perigosas, procurando derrubar a ordem existente e estabelecer, em seu lugar, uma ordem mais autenticamente islâmica.

A segunda guerra civil começou com um desses levantes — relativamente menor em seus efeitos políticos e militares imediatos, mas de imensa significação religiosa e, portanto, histórica. Em 680, Husayn, filho de Ali e neto do Profeta, liderou uma insurreição no Iraque. No décimo dia do mês de Muharram, em um local chamado Karbala, Husayn, sua família e seus seguidores enfrentaram em batalha uma força dos omíadas e foram derrotados. Segundo a tradição, cerca de 70 foram mortos em combate, e no rescaldo da luta sobreviveu apenas uma criança doente, Ali, filho de Husayn, que fora deixada numa tenda e que sobreviveu para contar a história. O massacre de Karbala tornou-se fundamental para a maneira como os xiitas^a viam a história islâmica, e o décimo dia de Muharram é uma data de grande importância no calendário religioso xiita. Em todos os locais onde são encontrados até hoje, os xiitas

comemoram nesse dia o martírio da família do Profeta, a penitência dos que não conseguiram salvá-los, e a maldade dos que os mataram, em rituais religiosos inspirados pelo temas candentes do sacrifício, da culpa, e da expiação. As diferenças doutrinárias entre os muçulmanos sunitas e xiitas são de importância banal, muito menores do que as que dividem igrejas rivais na cristandade. O senso xiita de martírio e perseguição, reforçado por longa experiência através de séculos como grupo minoritário sob governantes que consideravam como usurpadores, ergueu uma barreira psicológica entre eles e o Estado e a maioria sunita, uma diferença de experiência e visão, e, por conseguinte, de atitudes e comportamento religioso e político.

O massacre de Karbala acelerou a transformação do Shia de partido político em seita religiosa e instilou um novo rancor e intensidade na segunda guerra civil. Mais uma vez as terras do califado foram fendidas por anos de guerra intestina, na qual — uma mudança sinistra — outros, além dos árabes, se envolveram. Embora, a longo prazo, a revolta dos Alids fosse a mais importante, não era, naquele momento, a mais perigosa. Entre os muitos levantes e movimentos de oposição enfrentados pelo califa omíada Abd al-Malik, ao ascender ao posto em 685, certamente a mais ameaçadora foi a revolta dos irmãos Musab e Abdallah ibn al-Zubayr. Abdallah se autoproclamara califa em Hedjaz no ano 683 e conseguiu, por algum tempo, estender seu poder ao Iraque e obter algum grau de reconhecimento em outras províncias do império. Só após sua morte em 692 é que Abd al-Malik conseguiu vencer toda oposição e restaurar e reforçar o poder do que estava se transformando em um Estado monárquico.

Sob Abd al-Malik (685-705) e sob o mais notável de seus sucessores, Hisham (724-43), levou-se muito mais adiante um processo que os historiadores árabes chamam de “organização e ajustamento”. As estruturas administrativas mais antigas, conservadas desde os tempos bizantinos e persas, foram substituídas por uma nova ordem imperial, na qual o árabe suplantou o grego e o persa como língua oficial da administração e prestação de contas. A tradição histórica árabe atribui a reforma a Abd al-Malik e, neste ponto, ela é confirmada por prova sólida. Em 694 d.C., Abd al-Malik emitiu uma nova moeda de ouro do califado, medida esta que teve implicações e efeitos de graves conseqüências. A cunhagem de moedas de ouro fora uma prerrogativa bizantina, herdada dos imperadores romanos, e não havia outras moedas de ouro no mundo. Os árabes, até aquela época, cunhavam apenas moedas de prata, produzidas nas casas de moeda que encontraram em antigas províncias bizantinas e persas. As moedas eram muito semelhantes às anteriores, com sobrecarga para indicar a mudança de governantes. Os árabes haviam continuado a importar moedas de ouro de Bizâncio. Os dinares de ouro de Abd al-Malik — o nome, claro, derivava do romano *denarius* — foram, corretamente, considerados como um desafio pelo imperador bizantino, que declarou guerra em sinal de protesto. O desafio era

confirmado e tornado mais claro pelas inscrições nessas moedas, que consistiam de um credo baseado em versículos do Corão:

Não há outro Deus, mas só um Deus, e ele não tem companheiro. Maomé é o Profeta de Deus, que enviou seu Mensageiro com a Sua orientação e a religião verídica para que a faça prevalecer sobre todas as outras. (9:33.)

Ele é o Deus único, Deus, o eterno refúgio. Nem gerou nem foi gerado. (112:1-3.)

Esses versículos do Corão, que desafiavam diretamente as doutrinas cristãs, reaparecem nas inscrições no Domo da Rocha, o santuário que Abd al-Malik construiu no Monte do Templo, em Jerusalém, no ano 72 da hégira (691-2d.C.). O prédio e suas inscrições manifestavam a finalidade religiosa. Novas estradas, com marcos miliários contendo o nome do califa, exemplificavam a finalidade imperial. A cunhagem de moeda fez as duas coisas. Nessa época, tornou-se claro que um novo Estado universal e uma nova religião mundial haviam surgido para contestar as pretensões do Império bizantino e da missão cristã.

O Domo da Rocha, juntamente com a Mesquita Aqsa, constituiu o primeiro grande complexo de prédios religiosos na história do islã. E assinalou o início de uma nova era. Passara o tempo de tomada de empréstimos, de adaptação, de improvisação. O califado omíada não era mais um Estado sucessor de Roma e Pérsia, mas uma nova sociedade organizada universal. O islã não era uma mera religião sucessora do cristianismo, mas uma nova e universal revelação. O local, o estilo e, acima de tudo, a ornamentação do Domo da Rocha revelam-lhe a finalidade. O estilo e escala foram sem dúvida intencionais, com o objetivo de rivalizar com a Igreja do Santo Sepulcro e ofuscá-la, com as mudanças sutis necessárias à devoção muçulmana, e não cristã. O local era Jerusalém, a cidade mais sagrada da terra para as religiões predecessoras, o judaísmo e o cristianismo.

A escolha foi importante. Jerusalém nunca é mencionada no Corão. Nem mesmo o nome “Jerusalém” figura nos primeiros escritos muçulmanos. Quando mencionada absolutamente — como, por exemplo, nos marcos miliários de Abd al-Malik — é denominada de Aelia, o nome imposto pelos romanos para dessacralizar a cidade e obliterar-lhe as conotações judaicas e também cristãs. A escolha de um local em Jerusalém para o primeiro grande santuário islâmico foi a mais notável possível. O local escolhido, o Monte do Templo, fora palco de grandes acontecimentos na história sagrada judaica e cristã. O local concreto foi a rocha sobre a qual, segundo a tradição judaica, Abraão se dispusera a sacrificar o filho e na qual, em tempos posteriores, repousara a Arca do Templo. Este, Abd al-Malik parecia dizer, era o santuário da revelação final — o novo Templo, dedicado à religião de Abraão, substituindo o Templo de Salomão,

continuando as revelações concedidas a judeus e cristãos e corrigindo os erros nos quais eles haviam caído.

O objetivo polêmico do santuário foi reforçado pela escolha de versículos do Corão e outras inscrições que lhe decoram o interior. Um dos versículos é repetido inúmeras vezes: “Deus é único, sem igual, sem companheiro.” A rejeição da doutrina cristã da Trindade é clara e tornada explícita em outras inscrições:

Graças sejam dadas a Deus, que não gerou filho, não tem igual em seu domínio, nem de ninguém necessita para protegê-lo de humilhação: sim, exaltai-o por sua grandeza e glória!

Outra inscrição repetida é a famosa *Sura* 112, em toda sua extensão: “Ele é o Deus único, Deus, o eterno refúgio. Não gerou nem foi gerado. Ninguém é igual a Ele.” Outra citação dirige uma advertência explícita aos contemplados com revelações anteriores (Corão, 3:18-19):

Oh, adeptos do livro! Não cometei excessos em vossa religião e nada disse de Deus que não seja a verdade. Jesus Cristo, o filho de Maria, foi na verdade um apóstolo de Deus... Portanto, acreditai em Deus e em seus apóstolos e não dissei “Três”. Desisti e será melhor para vós, pois Deus é, na verdade, um único Deus, glorificado demais para ter um filho...

Outra inscrição enfatiza, mais uma vez, o aviso a judeus e cristãos, do erro de seus caminhos (Corão, 3:18-19):

Deus atesta que não há deus senão Ele. E os anjos e os homens de saber dão o mesmo testemunho. Ele é o Justiciero, o Poderoso, o Sábio. Para Deus, a religião é o islã. Àquele que lhe renega as revelações, Deus pede contas no ato.

O significado de tudo isso era simultaneamente político e religioso. Só a religião poderia justificar o império. Só o império poderia sustentar a religião. Através de seu apóstolo Maomé e de seu representante, o califa, Deus dera uma nova revelação e uma nova ordem ao mundo. Nessa primeira grande estrutura religiosa dedicada à nova fé, sua cabeça mundana, o califa Abd al-Malik, afirmava a ligação do islã com as religiões precursoras e, ao mesmo tempo, deixava claro que a nova revelação viera para corrigir-lhes os erros e substituí-las.

Considerações semelhantes talvez tenham inspirado a construção da Grande Mesquita de Damasco pelo filho e sucessor de Abd al-Malik, o califa al-Walid. Al-Muqaddasi, geógrafo do séc.X, registra uma interessante conversa:³

Um dia, eu disse ao meu tio: “O califa Al-Walid errou em desperdiçar a riqueza dos muçulmanos na mesquita de Damasco. Tivesse ele gasto esse dinheiro para conservar as estradas e as cisternas de água e restaurar as fortalezas, isto teria sido mais apropriado e mais meritório.” Ao que meu tio respondeu: “Não acredite nisso, meu rapaz. Al-Walid foi retamente orientado em um assunto importante. Ele percebeu que a Síria, a terra dos cristãos, estava cheia de belas igrejas de aparência sedutora e que eram renomadas, como as da Ressurreição (isto é, o Santo Sepulcro), a de Lydda e a de Edessa. Ele, por conseguinte, deu aos muçulmanos uma mesquita para desviar-lhe dessas igrejas a atenção e transformou-a em uma das maravilhas do mundo. Da mesma maneira, Abd al-Malik, quando viu o domo imenso e dominador da Igreja da Ressurreição, temeu que ele dominasse o coração dos muçulmanos e, por isso, erigiu o Domo que vemos na Rocha.”

Talvez por causa dessa grande mesquita, e da evocação que despertava do templo de Salomão, Jerusalém foi conhecida durante algum tempo como Bayt al-Maqdis, nome claramente relacionado com o hebraico *Bayt ha-Miqdash*, o nome bíblico do Templo. Com o passar do tempo, esse nome e o nome Aelia foram substituídos por al-Quds “a cidade sagrada” (cf. Isaías, 52:1, Neemias, 11:1, 11:18, etc.). Um versículo do Corão (17:1) conta que Deus levou o Profeta em uma jornada à noite, da mesquita sagrada (em Meca) para a mesquita mais distante (em árabe, *al-Masjid al-Aqsa*). Uma tradição exegeta antiga coloca a “mesquita mais distante” no céu: outra, em Jerusalém. A última destas interpretações veio a ser aceita universalmente pelos muçulmanos. Este versículo não está incluído nas inscrições no Domo da Rocha. Uma tradição contrária, igualmente antiga, negava a santidade de Jerusalém no islã. Segundo essa tradição, só Meca e Medina são cidades santas e a veneração do Monte do Templo era um erro judaizante. A discussão continuou durante séculos e só foi solucionada, em favor da santidade, em tempos modernos.

Um mural em Qusayr Amra, uma cabana de caça no deserto jordaniano a uns 80km a leste de Amã, transmite uma mensagem mais diretamente política. Datando provavelmente de princípios do séc.VIII, mostra o califa sentado, recebendo vassalagem dos seis governantes infiéis. Eles são nomeados em caracteres árabes e gregos. Quatro dos nomes são razoavelmente claros — César, isto é, o imperador bizantino; Roderic, o último rei visigodo da Espanha, derrotado pelos árabes em 711, Chosroes, o imperador persa, e Negus, da Etiópia. As duas figuras restantes estão desfiguradas e não podem ser reconhecidas, mas talvez representem o imperador chinês e um príncipe turco ou indiano. Notavelmente, esses reis não são mostrados como cativos humilhados, como era comum em retratos antigos de inimigos derrotados, mas como

governantes subordinados, prestando vassalagem. A mensagem, desta vez, não é de conquista e subjugação — dois dos países, a China e a Etiópia, não haviam sido subjugados —, mas, sim, de reconhecimento pelos governantes do mundo da superioridade do islã e do primado do califa muçulmano como herdeiro de alguns deles e senhor de todos.

Sob os últimos omíadas, os califas e seus conselheiros fizeram um esforço para racionalizar o variado sistema fiscal que haviam herdado e transformá-lo em um sistema de tributação especificamente islâmico. A tradição historiográfica mais recente atribui um papel decisivo nesse trabalho ao “califa devoto”, Umar ibn Abd al-Aziz, o único a que dá o título de “califa”, ao passo que todos os demais omíadas são designados como “reis”.

As queixas, no entanto, continuaram e os que as cultivavam foram reforçados pelos números rapidamente crescentes de muçulmanos meio-árabes e não-árabes. Mesmo entre os que não ofereciam resistência armada e se abstinham de formular doutrinas alternativas, havia a crescente impressão, freqüentemente expressada na literatura da época, de que a marcha da história islâmica tomara direção errada e que os líderes da comunidade a estavam levando ao pecado. Essa impressão tomava a forma de abstenção passiva de participação nos negócios do Estado, o serviço ao qual era considerado humilhante e indigno do muçulmano realmente devoto.

Chegara a hora de uma mudança revolucionária. Em sentido profundo, o advento em si do islã fora uma espécie de revolução. A nova fé superara doutrinas e igrejas então existentes, trazendo não um terceiro testamento para acrescentar aos dois anteriores, mas uma nova escritura para substituí-los. Os novos governantes instalados pela conquista derrubaram uma velha ordem — política, eclesiástica, social — e puseram outra em seu lugar. No islã, da forma idealmente concebida, não deveria haver sacerdotes, nenhuma Igreja, nem reis nem nobres, nem ordens nem castas ou posições de qualquer tipo, salvo a da superioridade, evidente por si mesma, dos que aceitassem a verdadeira fé sobre os que voluntariamente a rejeitassem — e, claro, as realidades naturais e sociais óbvias, como a superioridade do homem sobre a mulher e do senhor sobre o escravo. Mas até essas desigualdades eram suavizadas e humanizadas pela nova revelação. No islã, ao contrário do mundo antigo, o escravo não era mais um bem móvel, mas pessoa, com status legal e moral reconhecida. As mulheres, ainda sujeitas à poligamia e ao concubinato, receberam direitos de propriedade que só foram igualados no Ocidente nos tempos modernos. Mesmo os não-muçulmanos, a despeito de algumas desvantagens fiscais e sociais, beneficiavam-se com a tolerância e a segurança, em nítido contraste com o destino de não-cristãos na cristandade medieval e, as vezes, também moderna.

Em princípio, todos os guerreiros árabes compartilhavam — embora não igualmente — do butim e dos tributos decorrentes da conquista. Muitos deles

procuravam também, e obtinham, mais vantagens — às vezes conflitantes. Havia membros de tribos em busca de pastagens, moradores de oásis que queriam propriedades maiores e melhores, e mercadores de Meca ansiosos para explorar o rico comércio das grandes cidades. Grande parte das queixas contra o governo dos califas, em especial do terceiro, Uthman, era de que eles se mostravam mais sensíveis às necessidades desses grupos do que às necessidades do islã.

Para indivíduos acostumados à liberdade nômade, toda autoridade era irritante e estranha. O poder crescente do Estado e dos que o controlavam constituía uma afronta, uma traição à mensagem autêntica do islã.

Aos olhos tanto dos devotos quanto dos rebeldes, o califado fora estabelecido para defender e propagar essa mensagem. Teria por objetivo servir ao islã, exercendo uma autoridade derivada do consentimento livremente dado e revogável de muçulmanos. Para muitos deles, no entanto, o Estado, em vez de servir ao islã, servia aos interesses de pequenos grupos de homens ricos e poderosos, que agiam — no governo e em outros campos — com métodos que, em um inquietante e crescente grau, lembravam os dos antigos impérios que o islã derrubara e substituíra. Essas questões foram cristalizadas no debate em torno do assassinato de Uthman. Segundo algumas fontes, fora um assassinato deliberado, um ato de rebeldia contra a autoridade legítima, que deveria ser castigado com todo o rigor da lei. De acordo com outras, não se tratara de assassinato, mas de execução, do castigo justo de alguém que abusara — os xiitas diriam, usurpara — do mais alto cargo da comunidade islâmica e o desviara do reto caminho. Esse debate, sob variadas formas, continuou a afetar a teoria e a prática política muçulmanas durante séculos.

No primeiro período, os pontos contestados declarados eram o califado, isto é, quem devia governar e como, e a restauração — e definição — do islã autêntico.

Por um trágico paradoxo, só o fortalecimento do Estado poderia preservar a coesão da comunidade. E o Estado islâmico, à medida que se robustecia, foi obrigado a aceitar numerosas soluções conciliatórias no que interessava às idéias sociais e éticas do islã. Esse processo, no entanto, enfrentou resistência constante e vigorosa, às vezes bem-sucedida, no sentido de os rebeldes tomarem o poder, mas sempre inútil, no sentido em que, em tal luta, a vitória, fosse dos rebeldes ou dos defensores, resultaria no fortalecimento do poder do Estado e em mais um passo na direção à autocracia centralizada, no estilo mais antigo do Oriente Médio e cada vez mais distante do ideal islâmico de governo. No curso dessa resistência, emergiram várias seitas religiosas, diferindo na natureza de suas doutrinas e na composição do apoio com que contavam, mas semelhantes no desejo de restabelecer o dinamismo radical dos fundadores do islã. No início, quando “árabe” e “muçulmano” eram virtualmente sinônimos, a luta religiosa resumia-se em uma guerra civil árabe. Mais tarde, propagando-se rapidamente o islã entre os povos conquistados, conversos passaram a desempenhar um papel

crescente e, às vezes, dominante, nesses movimentos. Constitui um notável testemunho da atração universalista e do poder revolucionário incessante da idéia islâmica que os grandes movimentos radicais no império ocorreram, todos, dentro do islã e não contra ele.

Após a morte de Hisham em 743, quatro curtos reinados levaram o califado omíada a um rápido fim. O ressurgimento de rixas tribais, a intensificação do sectarismo kharijita e xiita e a emergência de uma nova e poderosa oposição na província oriental iraniana de Khurasan levaram o califado ao ponto de ser contestado mesmo na Síria e ignorado em outros lugares. O último dos omíadas, Marwan II (744-50), embora fosse um governante capaz, chegou em cena tarde demais para salvar a dinastia. Uma nova força, uma nova dinastia e uma nova era na história islâmica já despontavam no Oriente.

^a Xiismo: movimento derivado do partido (Shia) de Ali, genro do profeta, que considerava o califa não como um chefe executivo, mas como um líder carismático.

CAPÍTULO 4

O Califado Abássida

No dia 25 do ano de 129, no mês de Ramadã, correspondente a 9 de junho de 747, Abu Muslim, um escravo persa emancipado e líder de uma seita militante, desfraldou as bandeiras negras da rebelião na província iraniana de Khurasan. Ele e seus predecessores vinham há quase 30 anos denunciando os ímpios omíadas e insistindo no reconhecimento dos direitos dos parentes do Profeta, em especial dos abássidas, descendentes de seu tio, al-Abbas. Encontrou uma platéia pronta para ouvi-lo. A população muçulmana do Irã sacudia-se irritada sob as desigualdades que lhes eram impostas pelo domínio dos omíadas. O exército e colonos árabes, meio persianizados pela longa residência no país, radicalmente divididos, continuavam com suas rixas tribais mesmo quando as forças rebeldes avançavam para conquistar a vitória. Contando principalmente com apoio não-árabe, mas também com alguma ajuda dessa origem, Abu Muslim logo depois conseguiu capturar Khurasan, de onde avançou para oeste, cruzando o Irã, na direção da velha província metropolitana do Iraque. No ano 749, seus exércitos cruzaram o Eufrates e derrotaram outra força omíada e, no mesmo ano, Abul-Abbas, o líder da seita, foi saudado pelas tropas como califa, na cidade de Kufa, com o título de al-Saffah. Outras vitórias em 749 e 750 no Iraque e na Síria selaram o destino dos omíadas e, logo depois, a autoridade do novo califa se firmava em todo o Império Islâmico.

Esta luta, que teve como resultado a substituição do califado omíada pelo abássida, foi mais do que uma simples troca de dinastia. Constituiu uma revolução na história islâmica.

Esse caráter da vitória abássida é reconhecido há muito tempo por historiadores muçulmanos e ocidentais, que dedicaram muito trabalho para explicá-la. Alguns, influenciados por teorias nacionais e mesmo raciais da história, interpretaram a ascensão dos abássidas como uma vitória de persas sobre árabes — a destruição do chamado “Reino Árabe” dos omíadas e o estabelecimento de um novo império iraniano sob a aparência de um islã persianizado.

À primeira vista, há alguma evidência em favor dessa opinião — a proeminência de persas entre os líderes da rebelião, ministros e cortesãos do novo regime e o forte elemento dessa origem na cultura política abássida.

Pesquisa posterior, no entanto, obrigou os historiadores a modificar, em aspectos importantes, essas teorias da vitória persa e derrota árabe. Comprovaram eles que o xiismo, considerado por alguns estudiosos ocidentais do séc.XIX e iranianos do séc.XX como expressão de uma “consciência nacional iraniana”, era, de fato, de origem árabe. Mais forte entre a população mista do sul do Iraque, acabou sendo levado ao Irã por colonos árabes e, durante muito tempo, constituiu sua principal base de apoio. A revolta de Abu Muslim dirigiu-se contra o domínio omíada e a predominância síria, e não contra os árabes, como árabes. Além dos persas, o movimento pró-abássidas contava com numerosos adeptos árabes, entre eles vários de seus líderes e comandantes. Embora antagonismos étnicos tivessem, sem dúvida, alguma importância, e ainda que os persas fossem proeminentes entre os vitoriosos, o movimento serviu a um pretendente árabe e fundou uma dinastia árabe. Após a vitória, numerosos altos cargos do governo a eles foram reservados, o árabe continuou a ser a língua exclusiva da administração e da cultura, suas terras continuaram a gozar de privilégios fiscais e sociais e permaneceu inalterada a doutrina da velha superioridade. O que os árabes haviam perdido não foi, como se pensou certa vez, a realidade do poder — o que ocorreu mais tarde — mas o direito exclusivo a seus frutos, que nesse momento eram obrigados a dividir com outros povos, notadamente com seus irmãos mestiços. Sob os omíadas, só os de ascendência árabe plena, de ambos os lados, eram admitidos aos cargos mais altos do Estado. Sob os abássidas, não só meio-árabes, mas persas e outros nacionais cresceram de importância na corte do califa, onde o favor do governante, mais do que a descendência nobre, era o passaporte para o poder e o prestígio. Se um fim tem que ser atribuído ao Reino Árabe, ele deve ser escolhido em data posterior, com a queda dos guerreiros árabes do status de casta privilegiada e a ascensão ao poder dos guardas turcos na capital e de dinastias locais autônomas nas províncias.

Como acontece em tantas revoluções, as mudanças mais profundas tiveram caráter gradual, e tanto precederam quanto seguiram as de natureza política. O último califa omíada, Marwan II, era filho de uma escrava curda. O primeiro califa abássida, al-Saffah, por sua vez, tinha por mãe uma árabe livre e, por essa razão, segundo se diz, foi preferido ao irmão. Esse irmão, filho de uma escrava berbere, porém, sucedeu-o e, com o título real al-Mansur (754-75) foi, de muitas maneiras, o fundador da grandeza abássida. Com poucas exceções, seus sucessores, e quase todos os subsequentes herdeiros muçulmanos de dinastias, tiveram por pais homens famosos, muitas vezes de sangue real, e como mães escravas estrangeiras anônimas.

A importância mais profunda da vitória abássida pode ser melhor julgada pelas mudanças que se seguiram do que pelo movimento que a ela levou. A primeira e mais notável foi a transferência da capital, da Síria onde os omíadas haviam reinado durante um século, para o Iraque, o centro de gravidade dos

grandes impérios cosmopolitas do Oriente Médio antigo. O primeiro califa abássida, al-Saffah, estabeleceu uma capital temporária às margens do Eufrates. Seu sucessor, al-Mansur, fundou uma outra, permanente, em uma nova cidade na margem ocidental do Tigre. Esta nova cidade era uma encruzilhada de rotas de comércio, localizada perto da velha capital sassânida persa de Ctesifonte. Em uma história rica em simbolismo cultural, um autor medieval árabe conta que, durante a construção de uma das grandes residências do califa em Bagdá, os construtores, por ordem dele, usaram tijolos retirados das ruínas do palácio de Chosroes em Ctesifonte.

A nova capital ganhou o nome de Madinat al-Salam, a Cidade da Paz, embora seja geralmente conhecida pelo nome da pequena cidade que antes existira no local — Bagdá. Dessa cidade e de suas vizinhanças, os califas da Casa de Abbas reinaram como titulares da maior parte do mundo islâmico durante cinco séculos — no início como governantes efetivos do Império e, mais tarde, após um período de rápido declínio político, como suseranos nominais, enquanto o poder real era exercido por outros governantes, principalmente militares.

Os abássidas, como outros antes e depois deles que chegaram ao poder através de um movimento revolucionário, foram logo obrigados a escolher entre os dogmas e objetivos de seus adeptos, por um lado, e as necessidades do governo e do império, por outro. Escolheram o consenso e a continuidade e tiveram que enfrentar e reprimir o ressentimento indignado de seguidores mais coerentes. O próprio Abu Muslim, o arquiteto da vitória abássida, foi executado, como vários de seus aliados. A escolha alienou radicais e extremistas, que daí em diante procuraram outras saídas. Simultaneamente, tranquilizou o grosso dos muçulmanos e ajudou al-Mansur a enfrentar e vencer os perigos de guerra externa e rebelião interna e, em um longo e brilhante reinado, lançar a pedra fundamental do governo abássida.

Nesse trabalho, contou com a hábil ajuda de uma família que estava destinada a desempenhar papel de vulto no primeiro meio século do domínio abássida. Os barmécidas são freqüentemente descritos como persas. Na verdade, eram iranianos da Ásia central, descendentes de membros do clero budista da cidade de Balkh. Pouco depois da fundação de Bagdá, Khalid al-Barmaki tornou-se primeiro-ministro de al-Mansur. Daí em diante, ele e seus descendentes, no cargo de vizires (*wazir*), instauraram e dirigiram o governo do Império até sua queda durante o reinado de Harun al-Rachid, em 803.

A capital fora transferida para leste, para mais perto dos velhos centros da civilização iraniana. Terminara o monopólio árabe de poder e iranianos islamizados, por assim dizer, foram adotados pela elite dominante. Os iranianos, com maior experiência de política, avançaram em todos os níveis da administração e os vizires se instalaram firmemente como chefes de todo o aparelho do Estado, sujeitos apenas à autoridade suprema do califa. Como

consequência natural, tornaram-se mais fortes as influências iranianas. Textos sassânidas foram traduzidos ou adaptados em árabe, suas tradições revividas e modelos persas da mesma origem passaram a ser seguidos no cerimonial da corte e na administração do governo. Esses fatos implicavam considerável afastamento da tradição tribal árabe, que, por falar nisso, pouca orientação podia oferecer nos dois aspectos. A formação, pela primeira vez no Estado islâmico, de um exército permanente segundo modelo persa diminuiu a dependência da dinastia de recrutas tribais árabes e, dessa maneira, lhes reduziu ainda mais a influência na capital.

Em muitos aspectos, os primeiros califas abássidas mantiveram e ampliaram as políticas de seus predecessores, com muito menos soluções de continuidade do que se pensou certa vez. Certas mudanças, claramente discerníveis sob os últimos omíadas, continuaram em ritmo acelerado. O califa não era mais um “superheque” árabe, à testa do governo por consentimento intermitente de chefes tribais. Era um autocrata ao velho estilo do Oriente Médio, reivindicando origem divina para a autoridade em que se investira, assentando-a sobre as forças armadas e exercendo-a através de uma vasta e crescente burocracia. Mais fortes neste particular do que os omíadas, os abássidas foram, ainda assim, mais fracos do que os antigos déspotas no sentido de carecer do apoio de uma casta feudal tradicional e de uma hierarquia sacerdotal, e estavam, de acordo com um dogma básico da fé, sujeitos à lei divina, que não podiam ab-rogar e sequer emendar.

A fim de compensar esse fato, e substituir o laço cada vez mais fraco da coesão étnica árabe, os califas deram importância crescente à identidade e conformidade islâmicas, tentando impor, no vasto e diversificado império, a unidade de uma fé e cultura comuns. Mais uma vez seguindo precedentes dos sassânidas, salientaram o elemento religioso na autoridade e funções do califado e, com o patrocínio e o encorajamento de teólogos tradicionalistas e dóceis, tentaram fortalecer o regime com uma classe de expoentes oficiais da religião — uma classe eclesiástica no sentido sociológico, embora não sacerdotal. Procurando realizar esses objetivos, os califas reconstruíram as cidades santas de Meca e Medina, organizaram, em base regular, peregrinações a elas a partir do Iraque, e iniciaram uma perseguição inquisitorial a várias seitas muçulmanas dissidentes, em especial o maniqueísmo, que aparentemente atraiu mais seguidores nesse período. O califa al-Mamun (813-33) e seus sucessores esforçaram-se para impor uma única doutrina, a da escola teológica conhecida por Mutazila, oficial do Estado, e perseguiram devotos de outros ensinamentos. A tentativa fracassou e al-Mutawakkil (847-61), quando precisou de apoio popular contra a insubordinada soldadesca turca, foi obrigado a abandonar e mesmo suprimir a Mutazila e adotar as opiniões sunitas, de curso geral. O sunismo e os ulemás sunitas já eram suficientemente fortes para resistir e derrotar as tentativas do governante de impor-lhes a vontade em questões de doutrina,

mesmo nos casos em que o governante era califa sunita por direito. Essa tentativa de criar um islã erastiano fracassou e não foi repetida. Após al-Mutawakkil, os abássidas aderiram, formalmente pelo menos, à ortodoxia mais rígida e nenhuma outra dinastia que não fosse visivelmente herética tentou ditar doutrina à instituição religiosa islâmica.

O reinado de Harun al-Rachid (786-809) é em geral considerado como o apogeu do poder abássida, embora, nessa época, já despontassem os primeiros sinais de decadência, entre eles o rápido colapso, sob seus sucessores, da autoridade política do califado nas províncias. No oeste, a Espanha e o norte da África (756-800) tornaram-se virtualmente independentes sob emires próprios, que prestavam um reconhecimento puramente nominal à suserania abássida. Em 868, o próprio Egito desertou, quando o governador Ahmad ibn Tulum, um pretoriano turco enviado por Bagdá, declarou-se independente e estendeu seus domínios à Síria. A queda de sua dinastia foi logo seguida pela ascensão de outra, turca, de origens semelhantes, e daí em diante o Egito — exceto por um curto interregno — nunca mais foi governado por Bagdá. O aparecimento de um poder político independente no Egito, estendendo-se também freqüentemente à Síria, criou uma nova Terra de Ninguém entre Síria e Iraque e permitiu que as tribos beduínas árabes das bordas do deserto recuperassem a independência perdida. Em certas ocasiões, elas puderam mesmo estender suas atividades às terras colonizadas da Síria e da Mesopotâmia, capturar cidades e fundar dinastias transitórias.

No leste, o processo de desagregação assumiu uma forma um pouco diferente. A aliança dos califas abássidas com seus seguidores iranianos foi profundamente abalada por uma convulsão interna obscura, durante o reinado de Harun, que culminou com a degradação e destruição dos barmécidas e a tomada do poder por Harun. Após a morte do califa, conflitos que queimavam em fogo lento explodiram em uma guerra civil entre seus filhos, al-Amin e al-Mamun. Como a força de al-Amin concentrava-se principalmente na capital e no Iraque e, a de al-Mamun, no Irã, alguns interpretaram a guerra civil como um conflito nacional entre árabes e persas, terminando com a vitória destes últimos. É mais provável, porém, que ela tenha sido a continuação das lutas sociais do período imediatamente precedente, complicada por uma rivalidade regional, e não nacional, entre Irã e Iraque. Al-Mamun, confiando no apoio do leste, chegou a pensar durante algum tempo em transferir a capital de Bagdá para Merv, mas, diante da forte oposição do povo da primeira — e, na verdade, do Iraque —, resolveu voltar para a cidade imperial. Dessa data em diante, as ambições iranianas encontraram escoadouro em dinastias locais autônomas. Em 820, Tahir, o general iraniano de al-Mamun, tornou-se virtualmente independente em Khurasan e fundou uma dinastia. Ao agir assim, estabeleceu um precedente para muitos outros que, embora na maior parte ainda reconhecessem a suserania

nominal dos califas como titulares supremos do islã sunita, privava-os de toda autoridade autêntica nas regiões que dominavam.

Enquanto o poder dos califas nas províncias do leste e oeste era reduzido à concessão de diplomas de investidura a governantes *de facto*, a autoridade que exerciam, mesmo na província metropolitana do Iraque, diminuía rapidamente. Enquanto Bagdá conservasse o controle de rotas vitais de comércio que por ela passavam, a fragmentação política não impediria e, em alguns aspectos, até ajudaria, a expansão do comércio e da cultura. Mas havia outros perigos, cada vez maiores. A corte gastadora e a burocracia inchada geravam sucessivas crises financeiras, agravadas pela perda de receita provinciana e, subseqüentemente, pelo esgotamento ou perda, para invasores, das minas de ouro e prata. Os califas encontraram um remédio para seus problemas de fluxo de caixa delegando a cobrança das receitas estatais, servindo, no fim, os governadores locais como coletores de impostos. Esses coletores-governadores logo depois se tornaram os verdadeiros governantes do império, e ainda mais quando a coleta e o exercício da governança cabiam a comandantes do exército, os únicos que dispunham de força para impor obediência. Desde a época de al-Mutasim (833-42) e al-Wathiq (842-7), os califas tornaram-se títeres de seus próprios generais, que muitas vezes podiam nomeá-los e depô-los a seu bel-prazer.

Nos primeiros anos do séc.X, era completo o esfacelamento da autoridade dos califas. O acontecimento que em geral se considera como simbolizando esse processo foi a concessão ao governador do Iraque, Ibn Raiq, do título de *amir al-umara* — Comandante dos Comandantes. Era finalidade imediata desse título e cargo, sem dúvida, afirmar a primazia do comandante militar de Bagdá sobre seus colegas de outras regiões. Simultaneamente, implicou reconhecimento formal da existência de uma autoridade governante suprema ao lado do califa, exercendo poder político e militar efetivo, que conservava apenas o título de chefe do Estado e da fé e de representante da unidade religiosa do islã. Finalmente, no dia 17 de janeiro de 946, ocorreu a degradação final, quando a casa xiita persa de Buyeh, já governante de um Estado dinástico virtualmente independente no oeste do Irã, invadiu e ocupou a capital. O califa não era mais o senhor em sua própria cidade. Pior ainda, o chefe supremo do islã sunita era controlado por um xiita, que o manteve no cargo porque ele era útil. Mais tarde, os xiitas foram substituídos por governantes sunitas, mas permaneceu a subordinação do califa.

Dessa época até a conquista da cidade pelos mongóis em 1258, o califado tornou-se uma instituição principalmente decorativa, uma expressão formal da unidade do islã sunita e autoridade legitimadora dos numerosos governantes militares que exerciam a soberania efetiva. Os próprios califas, exceto por um curto período em fins do séc.XII e princípios do XIII, estavam à mercê desses governantes.

A chegada dos buídas a Bagdá foi importante não só como ponto decisivo na evolução política do califado, mas assinalou também um momento importante no que foi chamado de “Intermezzo Iraniano” na história do Oriente Médio. Entre o declínio do poder árabe no séc.IX e o estabelecimento final do poder turco no séc.XI, ocorreu um intervalo de renascimento iraniano, desta vez sob forma inconfundivelmente nacional, através de dinastias iranianas, com apoio iraniano, em território iraniano e, mais importante que tudo, fomentando o renascimento de um espírito e cultura nacionais iranianos sob a nova forma islâmica. A primeira dinastia iraniana muçulmana independente, a dos Tahirids, na região oriental do país (821-73), foi seguida pela dos safáridas (867-903) e samânidas (875-999) no leste e pelos buídas (932-1055) e outras no norte e oeste, todas elas muçulmanas. Algumas delas continuavam saturadas de ideais árabes islâmicos e eram indiferentes à cultura persa, embora o curso dos fatos e a natureza do apoio com que contavam as levasse, de boa ou má vontade, a patrocinar uma renascença iraniana. Os mais ativos foram os samânidas, cuja capital em Bucara tornou-se um centro de restauração cultural iraniana. Sob a maioria dos governantes samânidas, a língua oficial era o persa. Patrocinaram eles os poetas e eruditos nacionais e os sécs.X e XI presenciaram o nascimento de uma nova literatura persa, escrita em cursivo árabe e profundamente influenciada pela fé e a tradição muçulmanas, mas característica e basicamente persa.

O período buída coincidiu com uma restauração xiita e iraniana e as duas foram muitas vezes erroneamente consideradas idênticas. O estabelecimento do califado abássida dera origem a uma grande mudança nas reivindicações e liderança xiitas. Sob os omíadas, as reivindicações dos pretendentes xiitas, de dirigir a comunidade e o Estado muçulmanos, baseavam-se em parentesco com o Profeta, na linha masculina, isto é, na descendência de Ali, o primo do Profeta, e não do próprio Profeta através de sua filha, Fátima. Reivindicações foram feitas em nome dos descendentes de Ali com outras esposas que não Fátima, e mesmo em nome de parentes da família do Profeta, através de outras linhas de descendência. Tais eram as dos abássidas, cuja campanha pelo poder começou com uma seita xiita. Após a preempção das reivindicações de Alid pelos primos abássidas, maior ênfase foi posta sobre a descendência física direta do Profeta através de Fátima e, com o tempo, esta se tornou inicialmente o argumento dominante e, em seguida, exclusivo dos xiitas. Os filhos, netos e descendentes subsequentes de Ali e Fátima eram conhecidos entre os xiitas como os imãs. Após a morte do sexto imã fatímida, Jafar al-Sadiq, em 765, seus seguidores dividiram-se em dois grupos principais, apoiando as reivindicações à sucessão de seus filhos Musa e Ismail. Os seguidores do primeiro reconheciam Musa e seus descendentes como imãs legítimos do mundo islâmico até o décimo segundo na linhagem, após Ali. Musa desapareceu em circunstâncias misteriosas e sua volta messiânica é ainda aguardada até hoje pela chamada Shia dos Doze. Os Doze

eram geralmente moderados em suas doutrinas, que diferiam em relativamente poucos pontos das esposadas pelo islã sunita.

O segundo grupo, conhecido como ismaelitas pelo apoio a Ismail, herdou as doutrinas extremistas e os métodos de insurreição do xiismo primitivo do período omíada e aplicou-os às novas e mutáveis realidades. A expansão do comércio, o aparecimento da indústria, o crescimento das cidades, a proliferação e militarização simultânea do governo, o aumento da complexidade e diversificação da sociedade, submeteram à grande tensão a frouxa estrutura social do império e geraram descontentamento geral. A crescente sofisticação da vida intelectual e o choque de culturas e idéias encorajaram o surgimento e disseminação de movimentos sectários que, em uma sociedade teocraticamente concebida, constituíam expressão natural de desgosto com a ordem existente. Em fins do séc.IX e princípios do séc.X, essas tensões chegaram a um ponto crítico e os governantes do islã enfrentaram uma série de desafios, que variavam da violência armada dos carmatianos no leste da Arábia e na Síria-Mesopotâmia à pregação sediciosa dos ismaelitas à crítica mais sutil e, em última análise, mais eficaz, de moralistas e místicos pacíficos na própria Bagdá. As revoltas carmatianas na Síria e Mesopotâmia foram reprimidas com dificuldade pelos califas, isolando-se ao mesmo tempo os rebeldes da região leste da Arábia. No Iêmen, contudo, os ismaelitas obtiveram uma vitória mais duradoura e conseguiram tomar o poder.

Do Iêmen, enviaram emissários ao norte da África, onde tiveram tanto êxito que, em 908, conseguiram entronizar o pretendente ismaelita, Ubaydallah, como primeiro califa fatímida — assim chamado por causa de sua alegação de descender do Profeta através de Fátima, filha do mesmo. Os três primeiros califas fatímidas reinaram apenas sobre o norte da África, mas, em 969, o quarto, al-Muizz, conquistou o Egito, onde construiu a cidade do Cairo, que se tornou sua capital.

Pela primeira vez, reinava no Oriente Médio uma poderosa dinastia independente que sequer reconhecia a autoridade titular dos abássidas, mas, ao contrário, fundou um califado próprio, desafiando-os na liderança de todo mundo islâmico e rejeitando até mesmo a base teórica do califado sunita. Além de suas ações políticas, militares e religiosas, os fatímidas implementaram também uma hábil política econômica, que tinha por objetivo desviar o comércio do Oriente do golfo Pérsico para o mar Vermelho e, simultaneamente, fortalecer o Egito e debilitar o Iraque.

Rapidamente, os fatímidas estenderam seu poder à Palestina, Síria e Arábia e, durante algum tempo, superaram em poder e influência os califas sunitas de Bagdá. O auge do período fatímida no Egito ocorreu no reinado do califa al-Mustansir (1036-94), época em que o Império fatímida compreendia todo o norte da África, a Sicília, o Egito, a Síria e a região ocidental da Arábia. Em 1056-57,

um general pró-fatímida conseguiu capturar Bagdá e proclamou, dos púlpitos da capital abássida, a soberania do califa fatímida. Foi expulso no ano seguinte, porém, e daí em diante declinou o poder dos fatímidas. A decadência surgiu inicialmente no governo civil e resultou na ascensão de uma série de militares autocratas, que exerciam sua autoridade no Cairo, exatamente como seus colegas haviam feito durante algum tempo em Bagdá. Privados de poder real e reduzidos ao status de títeres impotentes dos emires, os califas fatímidas perderam gradualmente o apoio de seus correligionários. Derrotado finalmente o regime deles, o Egito voltou à lealdade sunita.

No seu auge, o regime dos fatímidas no Egito diferiu em certo número de aspectos daqueles que o precederam. No alto situava-se o califa, monarca absoluto que, segundo as crenças de seus seguidores, era o imã infalível, governando por direito hereditário transmitido pela vontade divina através de uma família divinamente ungida. O governo era centralizado e hierárquico e dividido em três ramos: religioso, militar e burocrático. Os dois últimos ficavam a cargo do vizir, sob o califa. O ramo religioso consistia de uma rede de missionários de várias graduações, sob um missionário-chefe, que era um personagem político extremamente influente. Este departamento era responsável pelo ensino superior e pelo órgão de propaganda dos ismaelitas e parece ter desempenhado um papel não diferente do que cabe ao Partido em alguns modernos Estados unipartidários. O ramo de propaganda dirigia um grande exército de agentes, que agiam nas províncias orientais, que continuavam sob o controle nominal do califa abássida de Bagdá. A eficácia dessa propaganda pode ser comprovada de várias formas. Do Iraque até as fronteiras da Índia, levantes repetidos atestavam as atividades dos agentes ismaelitas, ao passo que a vida intelectual do islã oferecia numerosos exemplos da atração sedutora dos ensinamentos da mesma origem.

O período fatímida foi também uma época de grande desenvolvimento comercial e industrial no Egito. Exceto por alguns períodos de fome, ocasionados por irregularidades do Nilo ou insubordinação de facções militares, o país gozou de grande prosperidade. Desde o início, o governo fatímida compreendeu a importância do comércio para a prosperidade do Império e ampliação de sua influência. O vizir Yaqub ibn Killis iniciou uma campanha comercial, que governantes posteriores acharam de bom alvitre continuar. O comércio egípcio antes dos fatímidas fora medíocre e limitado. Os fatímidas estimularam a agricultura e indústrias e iniciaram um importante comércio de exportação com produtos locais. Além do mais, criaram uma ampla rede de conexões comerciais, especialmente com a Europa e a Índia. No oeste, estabeleceram relações, retroagindo a seus primeiros dias na Tunísia, com algumas cidades-repúblicas italianas. Um grande volume de comércio marítimo começou a fluir entre o Egito e o Ocidente e frotas fatímidas controlavam o Mediterrâneo

oriental. Mais para leste, cultivaram importantes contatos com a Índia, estendendo gradualmente sua soberania na direção sul pelas margens do mar Vermelho. Grande parte do comércio indiano passava pelo porto fatímida de Aydhab, situado na costa sudanesa. Aonde quer que o mercador egípcio fosse, o missionário ismaelita seguia-lhe e, logo, a mesma fermentação de idéias era encontrada entre os muçulmanos da Espanha e Índia.

Os fatímidas, porém, não conseguiram obter a vitória final sobre os abássidas. Após a morte do califa fatímida al-Mustansir em 1094, o poder da dinastia diminuiu e ela nunca mais constituiu uma ameaça séria à supremacia abássida. Uma das causas desse fracasso foi a dissipação de energias xiitas no conflito entre os ismaelitas e os Doze do Shia. Estes últimos contavam também com numerosos adeptos, incluindo várias das dinastias locais do Irã. É irônico que, no momento do maior desafio fatímida a Bagdá, os próprios abássidas estivessem sob a dominação dos emires buidas dos Doze xiitas. A despeito de seu xiismo, os buidas nenhuma tentativa fizeram de instalar um Ali como califa — o décimo segundo imã dos Doze desaparecera cerca de 70 anos antes —, mas prestavam vassalagem aparente aos abássidas, conservando-os como um disfarce sunita para seu próprio poder e como instrumento de suas políticas no mundo sunita.

CAPÍTULO 5

A Chegada dos Povos das Estepes

No séc.XI, o Estado e a sociedade islâmicos demonstravam numerosos sinais de fraqueza interna. Os sintomas eram discerníveis até mesmo antes: a fragmentação do império em uma série de soberanias regionais autônomas; a redução do poder e prestígio dos califas, até em sua própria capital; e o colapso de toda a estrutura política e administrativa construída pelo Império islâmico sobre alicerces herdados de Bizâncio e do Irã sassânida. Enquanto o poder real dos califas e do Estado islâmico passava a autocratas militares, que governavam através de suas tropas, até o status religioso do califa como titular do islã sunita era arrastado para seu nível mais baixo, à medida que grandes segmentos da população seguiam seitas heréticas e a maior parte do Império, do Irã ao Egito, incluindo mesmo a cidade dos califas, caía sob o domínio de generais e príncipes xiitas.

Na vida econômica, os sinais de deterioração apareceram um pouco mais tarde. Durante algum tempo, os buídas restabeleceram a ordem e a prosperidade nas províncias centrais. Os fatímidas deram início à era de maior prosperidade na história do Egito medieval. As dificuldades, porém, aumentavam no leste e, mais tarde, também no Egito. O outrora lucrativo comércio com a China minguou e acabou, parcialmente por motivos decorrentes das condições internas desse país. O comércio com a Rússia e os países bálticos, que florescera nos sécs.VIII, IX, e X, diminuiu e desapareceu no séc.XI, enquanto a crescente escassez de metais preciosos contribuía para estrangular o comércio, mesmo dentro do Império, e acelerava o aparecimento de uma economia quase feudal.

Na vida cultural, ocorreu um grande surto intelectual nos sécs.VIII, IX e X. A expansão econômica da época estimulou o crescimento das cidades e de uma população urbana com tempo de lazer, bom gosto e curiosidade. A tradução da literatura científica e filosófica grega para o árabe iniciou o que foi chamado de “A Renascença do islã”, enquanto até mesmo o islã tradicional e sunita, em reação contra a cultura grega e sabedoria mundana persa, renovava e enriquecia as velhas humanidades árabes, com as quais tornou-se cada vez mais identificado. Essa eflorescência cultural, no entanto, teve caráter inseguro e transitório. Era uma cultura de cidades, limitada a certas camadas, nas classes ociosas urbanas. Suas relações com a tradição, e através dela com as correntes mais profundas da vida religiosa islâmica, permaneceram tênues e incertas.

Durante o séc.XI e princípios do séc.XII, a fraqueza do império tornou-se manifesta com uma série de ataques quase simultâneos desfechados, de todos os lados, por inimigos internos e externos. Na Europa, as forças da cristandade avançaram na Sicília e Espanha, arrancando vastos territórios das mãos muçulmanas, em uma onda de reconquista que culminou na chegada dos cruzados a nada menos que o Oriente Próximo. Na África, um novo movimento religioso entre os berberes ensejou o surgimento de um novo império berbere na Espanha e norte da África. Mais a leste, as duas grandes tribos beduínas árabes de Hilal e Sulaym saíram explosivamente do Egito, onde viviam, e varreram a Líbia e a Tunísia, semeando caos e devastação, dos quais o norte da África árabe nunca se recuperou inteiramente. Na fronteira norte do califado, já enfraquecido pelas ofensivas bizantinas e ataques dos khazars em séculos anteriores, os georgianos cristãos conseguiram restaurar seu império, que se estendia do mar Negro aos contrafortes do Daguestão e, daí, avançar contra território muçulmano.

Mais importante que todas em seus efeitos permanentes, avolumou-se a onda de invasores que chegavam do leste — dos povos altaicos das grandes estepes asiáticas. Os muçulmanos tiveram seus primeiros contatos com os turcos nas fronteiras orientais do império, onde os haviam comprado durante algum tempo como escravos, especialmente os do tipo treinado desde a infância para serviço militar e, mais tarde, conhecidos como *mamluk* (mamelucos) — uma palavra árabe que significa “reconhecidos”, para distingui-los dos escravos mais humildes usados para fins domésticos e econômicos. Ocasionalmente, escravos turcos apareceram no império sob os primeiros abássidas e mesmo antes, mas o primeiro a usá-los extensamente foi o califa al-Mutasim (833-42), que reuniu uma grande força de escravos militares dessa origem mesmo antes de subir ao poder e, mais tarde, providenciou para receber anualmente grande número deles como parte do tributo devido pelas províncias orientais. Sob seus sucessores, o califado passou a depender cada vez mais de tropas e comandantes turcos, que, no devido tempo, tomaram de árabes e persas a hegemonia militar e, em consequência, política. Tornando-se predominantemente turca a casta militar, e os regimes do islã predominantemente militares, os turcos estabeleceram uma dominação que durou por mil anos. Já em 868, a primeira dinastia independente no Egito muçulmano foi fundada por um escravo militar turco e a maioria dos regimes subsequentes nesse país teve origem semelhante. No Irã, as dinastias nacionais duraram por algum tempo, mas a mais importante e duradoura — a dos samânidas — veio a depender também de soldados turcos e foi suplantada no tempo devido por uma das mais notáveis das dinastias turcas — a dos gaznávidas (962-1186), fundada por um escravo a serviço dos samânidas.

Eles foram, contudo, soldados isolados ou grupos de soldados que ingressaram no serviço dos Estados muçulmanos como escravos ou mercenários e, em

seguida, assumiram o poder. Em 960, ocorreu um fato de significação inteiramente diferente — a conversão do karakânidas, uma dinastia turca situada do outro lado da fronteira do islã, da qual participou todo o povo. Até então, a conversão ao islã fora apenas de indivíduos ou grupos de indivíduos. Nesse momento, pela primeira vez, um povo turco inteiro livre, totalizando, segundo um cronista árabe, 200.000 tendas, aceitara o islã, formando o primeiro reino turco muçulmano nas terras situadas além do Jaxartes (rio Sir Daria). Após a conversão, parece que os karakânidas esqueceram seu passado turco pré-islâmico e se identificaram inteiramente com a civilização islâmica do Oriente Médio.

Um aspecto característico do islã turco, desde o próprio início, foi a sinceridade com que os turcos abraçaram a nova religião. Parcialmente por causa da pura intensidade da fé, quando a conheceram nas fronteiras do islã e nas terras pagãs, e até certo ponto porque a conversão envolveu-os imediatamente em uma Guerra Santa contra seus próprios parentes pagãos, os turcos convertidos identificaram sua identidade nacional com a do islã de uma forma que nem árabes nem persas jamais haviam feito. Não havia equivalente turco das memórias árabes dos dias heróicos da Arábia pagã, nem do orgulho persa pelas glórias passadas do antigo Irã. Salvo por alguns fragmentos de poesia popular e lendas que contavam a história de famílias, as civilizações, Estados, religiões e literaturas dos turcos pré-islâmicos foram obliterados e esquecidos. Até o próprio nome turco veio a tornar-se sinônimo de muçulmano, tanto para os turcos quanto para os ocidentais. No entusiasmo e sinceridade da lealdade ao islã não foram iguallados por nenhum outro povo. Não é de surpreender, portanto, que em hora oportuna uma grande restauração sunita começasse e se propagasse sob a égide de dinastias turcas.

No início do séc.XI, o califado fatímida, ainda uma grande potência, estendia seu domínio do Egito à Arábia ocidental e penetrava na Síria, onde, contudo, foi obrigado a dividir o poder com dinastias beduínas originárias do deserto. No Iraque e na região ocidental do Irã, reinavam dinastias iranianas, a mais importante delas, a dos buídas, nas províncias centrais. No leste, a herança dos samânidas era dividida entre duas dinastias — os gaznávidas, ao sul do rio Oxus, e os karakânidas, ao norte. Embora turcas as duas, diferiam muito entre si. O primeiro era um Estado muçulmano clássico dirigido por um general turco, apoiado em um exército mameluco; o segundo, um Estado governado por um khan, com seus próprios elementos tribais turcos livres.

Mais ou menos por essa época, duas grandes migrações de povos turcos transformaram a face do Oriente Médio e, durante algum tempo, da Europa Oriental. Bem longe ao norte, nas terras situadas além do rio Jaxartes, viviam os turcos oghuz e, ainda mais distantes, nas vizinhanças do rio Irtish, os kipchaks. Estes, nesse momento, avançaram do Irtish para o Jaxartes, derrotando os

oghuzes e, em seguida, dirigiram-se para oeste pelo sul da Rússia e penetraram na Europa oriental, onde foram conhecidos como polovtsi e kumans. Os oghuzes, expulsos de suas terras, emigraram para território islâmico. Houve várias ondas de migrações, a mais importante delas conhecida como a dos seljúcidas, nome tirado da família que as liderava. Parece que Seljuk e sua família entraram em território islâmico em fins do séc.X, instalaram-se na província de Bucara e adotaram o islã. No comando dos exércitos que mobilizaram, os filhos da Casa de Seljuk serviram a várias dinastias muçulmanas, a última das quais a dos gaznávidas. Indispuseram-se com estes últimos, porém, e, na luta que se seguiu, conquistaram rapidamente o poder. Os netos de Seljuk, Tughrul e Chagri, entraram em Khurasan à frente de exércitos, esmagaram os gaznávidas e capturaram suas principais cidades.

Antes que decorresse muito tempo, começaram a agir em interesse próprio. Em 1037, orações eram recitadas em seus nomes nas mesquitas de Merv e Nishapur. Logo depois, tomaram o resto da região oriental do Irã e, em seguida, marcharam para oeste, comandando um exército crescente de turcos na conquista da região ocidental do Irã. Finalmente, em 1055, Tughrul entrou com seu exército em Bagdá, tomando a cidade do último dos emires buídas. Um novo império surgira no islã. Em 1079, os seljúcidas haviam ocupado a Síria e a Palestina, arrancando-as das mãos dos governantes locais e dos decadentes fatímidas e, tendo êxito onde haviam fracassado árabes e persas, tomaram de Bizâncio a maior parte da Anatólia, que se tornou e permaneceu terra turca muçulmana.

As conquistas seljúcidas criaram uma nova ordem no Oriente Médio, a maior parte do qual foi, nesse momento, unificada sob uma única autoridade, pela primeira vez desde o início do califado abássida. Os seljúcidas eram muçulmanos sunitas e conservaram os califas como governantes nominais, até mesmo lhes fortalecendo a posição em dois aspectos importantes — em primeiro lugar, ao estender a área sob sua suserania e, em seguida, eliminando os regimes sectários que lhes haviam negado até a chefia titular do islã. Os verdadeiros soberanos do Império, porém, eram os Grandes Sultões seljúcidas, que haviam destruído os pequenos Estados nos quais o Império se dividira, e que enfrentaram e derrotaram os bizantinos e os inimigos fatímidas. O título “sultão”, adotado por Tughrul após a conquista de Bagdá em 1055, é muitas vezes atribuído por historiadores a governantes anteriores, como os buídas e os gaznávidas, que exerceram soberania sem ligação com o califado. Os sultões seljúcidas, no entanto, parecem ter sido os primeiros a usar oficialmente o título e mandar gravá-lo em moedas. O título continuou a ser usado desde essa época pelos detentores do poder supremo.

Na segunda metade do séc.XI, o Grande Sultão seljúcida reinava sobre um império unificado que compreendia quase todas as terras do califado no sudoeste

da Ásia, com o acréscimo da Anatólia. Após a morte do terceiro Grande Sultão, Malikshah, em 1092, explodiu uma guerra civil entre seus filhos, e o processo de fragmentação política, que fora interrompido pela conquista seljúcida, reiniciou-se, desta vez sob diferentes ramos ou oficiais da família seljúcida. As mais importantes foram as monarquias seljúcidas de Kirman, Iraque, Síria e Anatólia, todas elas ligadas por uma tênue lealdade ao Grande Sultão, que residia em Khurasan.

E foi nesse período de fraqueza e dissensões que, em 1096, os cruzados chegaram ao Levante. Nos primeiros trinta anos, a desunião do mundo muçulmano facilitou as coisas para os invasores, que desceram rapidamente a costa da Síria, entraram na Palestina e estabeleceram uma série de principados feudais latinos, com sedes em Antioquia, Edessa, Trípoli e Jerusalém. Mas, mesmo nesse período inicial de sucesso, os cruzados ficaram limitados, na maior parte, às planícies costeiras e às encostas das montanhas que davam para o Mediterrâneo e o mundo ocidental. No interior, na direção leste, onde ficavam o deserto e o Iraque, a reação estava sendo preparada. Os príncipes seljúcidas que ocupavam Alepo e Damasco pouco podiam fazer e a força real do movimento veio de regiões mais a leste. Em 1127, Zangi, um oficial turco a serviço dos seljúcidas, capturou Mossul e, nos anos seguintes, construiu gradualmente um poderoso Estado muçulmano no norte da Mesopotâmia e Síria. Seu filho, Nur al-Din, tomou Damasco em 1154, criando um único poder muçulmano na Síria e confrontando os cruzados, pela primeira vez, com um adversário realmente formidável.

A questão que nesse momento mais interessava aos dois lados era o controle do Egito, onde o califado fatímida cambaleava, à beira do colapso final. Um oficial curdo chamado Saladino (*Salah al-Din*) — mais conhecido no Ocidente como Saladino — foi enviado ao Egito, onde serviu simultaneamente como vizir dos fatímidas e representante dos interesses de Nur al-Din. Em 1172, aboliu o califado fatímida, restabeleceu a supremacia titular dos califas abássidas no Egito e se investiu como governante de fato, ao mesmo tempo em que professava uma lealdade algo ambígua a Nur al-Din. Após a morte de Nur al-Din em 1174, Saladino tomou de seus herdeiros a Síria muçulmana, como campanha preliminar para lançar uma *jihad* (guerra santa) contra os cruzados em 1187. Ao falecer em 1193, ele recapturara Jerusalém e expulsara os cruzados de todas as terras, com exceção de uma estreita faixa costeira. E só o esfacelamento do império sírio-egípcio de Saladino, e sua divisão em um grupo de pequenos Estados sob seus sucessores, é que permitiu que os Estados cruzados continuassem a levar uma existência modesta por mais um século, até que a reconstituição do Estado sírio-egípcio sob os mamelucos no séc.XIII lhes acarretou a extinção final, juntamente com a de outros Estados da Síria.

Na Anatólia, a ocupação turca parece ter sido realizada por tribos migratórias,

e não por qualquer ação deliberada de parte dos Grandes Seljúcidas. Após a conquista, no entanto, o príncipe seljúcida Suleiman ibn Kutlumush foi enviado à nova província para organizá-la e, pelas alturas do séc.XII, seus sucessores haviam construído uma forte monarquia turca na Anatólia, com capital em Konya (a antiga Iconium). Sob o domínio dos seljúcidas anatólios, que sob várias formas persistiu até inícios do séc.XIV, a Anatólia central e oriental tornou-se gradualmente terra turca. Massas de imigrantes turcos procedentes do leste entraram no país e uma civilização turca, muçulmana, substituiu a cristandade grega.

Entretanto, os Estados seljúcidas no leste, debilitados por dissensões e conflitos constantes, enfrentavam novos inimigos externos e internos. No nordeste, outro povo das estepes, os kara-khitay, apareceu nas fronteiras do islã. Era formado de imigrantes procedentes da China, de estirpe mongol, precursores de um inimigo mais mortal, que ainda viria. Por volta de meados do séc.XII, eles haviam tomado a Transoxania dos karakânidas e estabelecido um vasto império, que se estendia do rio Oxus até o rio Yenisei e as fronteiras da China. Uma *jihad* declarada contra esses invasores infiéis acabou em derrota e fuga do sultão seljúcida, Sinjar, em 1141, na Batalha da Estepe Katvan. Ecos desse desastre para as armas muçulmanas chegaram à distante Europa cristã e fortaleceram a coragem declinante dos cruzados. Revoltas entre tribos nômades turcas aceleraram o declínio do poder seljúcida e, após a morte de Sinjar em 1157, seu desmoronante reino dividiu-se em certo número de pequenos Estados, a maioria governada por antigos oficiais. Até o califa de Bagdá conseguiu, por algum tempo, reafirmar sua independência e autoridade religiosa e manter uma espécie de Estado efêmero na antiga capital do islã sunita. Mais a leste, o governador turco de Khwarezm, a província ao sul do mar Aral, fundou um novo mas transitório império que, por algum tempo, pareceu que herdaria os territórios e poderes dos Grandes Seljúcidas.

Nesse período, de imigração e de consolidação da supremacia política e militar turca, ocorreram também algumas mudanças importantes no governo, na vida econômica e social, na cultura e na religião.

No governo, os seljúcidas dependiam fortemente dos persas e de sua bem consolidada burocracia. Uma das figuras mais notáveis desse período foi o grande ministro Nizam al-Mulk, que desenvolveu e sistematizou a tendência para o feudalismo que já era inerente às práticas de delegação de cobrança de impostos, do período imediatamente precedente. Os maus usos da era anterior tornaram-se as regras de uma nova ordem social e administrativa, baseada na terra, e não na moeda. A terra era doada ou tomada por oficiais, que por seu lado forneciam ao soberano certo número de homens armados. Essas doações implicavam direitos não só de uma comissão sobre a coleta de impostos, mas sobre as próprias receitas, e o Estado era forçado a manter sua renda mediante

imposição de uma série crescente de taxas e tributos, além dos impostos sobre a terra e *per capita*, autorizados pela Lei Santa.

Era inevitável a sublevação social em um período de mudanças como esse. A aristocracia iraniana descobriu que era desalojada e pauperizada pela emergência de uma nova classe militar governante turca. Donos de terra foram duramente atingidos pelo aparecimento dos novos senhores não-residentes. A moeda cunhada tornou-se muito menos comum e, em consequência, sofreram os mercadores e artesãos.

O principal movimento de oposição foi, mais uma vez, o Shia ismaelita, embora sob uma forma nova e radicalmente alterada. Após a morte do califa fatímida Al-Mustansir em 1094, os ismaelitas dividiram-se em dois grupos, o primeiro reconhecendo o direito do filho mais moço e sucessor ao trono do Cairo, e o segundo proclamando lealdade a um filho mais velho que fora afastado da sucessão e, em seguida, executado em Alexandria. Os ismaelitas persas, liderados por Hassan-i Sabbah, rejeitaram o novo califa fatímida e cortaram relações com o Cairo. Ao mesmo tempo, elaboraram uma forma revista de sua fé e iniciaram uma nova campanha de oposição radical e violenta nos domínios seljúcidas. Os seguidores da “Nova Prédica”, como passou a ser conhecido o ismaelismo reformado de Hassan-i Sabbah, eram geralmente chamados de “Assassinos”. Esse nome deriva de uma palavra árabe, *haxixe* (*hashish*), numa provável referência à estranheza do comportamento dessa gente. A significação europeia moderna baseia-se nas táticas políticas que usavam.

Em 1090, Hassan-i Sabbah obteve controle da inacessível fortaleza montanhosa de Alamut, no norte da Pérsia. Desse local, e de bases semelhantes estabelecidas na Síria no século seguinte, os Grandes Mestres da seita comandavam bandos de seguidores dedicados e fanáticos, que travavam uma campanha de terror e “assassinatos” contra reis e príncipes do islã, em nome de um misterioso e oculto imã. Os prepostos dos Grandes Mestres praticaram uma série de ousados assassinatos de proeminentes estadistas e generais muçulmanos, incluindo, em 1092, o próprio Nizam al-Mulk. O terror dos assassinos só foi finalmente exorcizado com as invasões mongóis no séc.XIII, depois das quais o ismaelismo estagnou, transformando-se em uma pequena heresia.

As atividades dos assassinos constituíram a última tentativa séria do Shia de derrubar o califado e o sistema sunita. Entrementes, vinha ocorrendo uma grande restauração sunita que, com o tempo, afetou todos os aspectos da vida, pensamento e literatura muçulmanos. Suas raízes retroagiam a uma data muito recuada no passado. A instituição religiosa havia se desligado do Estado muito tempo antes e guardara ciumentamente suas prerrogativas nos campos da doutrina, da lei, da educação e das instituições sociais, desenvolvendo-se de acordo com sua própria lógica interior e sendo afetada apenas indiretamente pelas necessidades e pressões do Estado e do governo. Embora essa orientação

trouxesse algumas vantagens, implicava também em um perigoso fracasso de coordenação. A tensão entre religião e Estado agravou-se muito quando a vitória dos comandantes do exército em lutas multipartidárias pelo poder supremo reduziu a conexão entre Estado e súdito apenas à força e interessada apenas na tributação. A brecha foi ainda mais alargada quando a casta militar deixou de ser da mesma origem étnica da população e tornou-se separada e distinta, e quando a autoridade política suprema era exercida por sectários que negavam os preceitos políticos básicos da ortodoxia. A eliminação dos últimos laços morais e pessoais entre governante e governados, em uma sociedade teocraticamente concebida, gerou uma profunda crise na religião islâmica. O governo foi deixado a soldados e sectários e, a administração, a uma classe de escribas que baseava grande parte de seu *ethos* cultural e profissional em fontes pré-islâmicas. Até mesmo no próprio campo religioso, seitas desviantes ofereceram alternativas sedutoras aos ensinamentos sunitas e conquistaram grande apoio, especialmente nas cidades.

A restauração sunita começou em princípios do séc.XI em Khurasan, que, sob os *gaznávidas* turcos sunitas, era a única área importante do mundo muçulmano a salvo do domínio xiita. Esforços resolutos, mas malsucedidos, foram feitos pelos xiitas para conquistar as boas graças de Mahmud, de Ghazna (999-1030), que, em vez disso, deu seu apoio à seita Karrami. Esta, embora acusada também de heresia, era a ponta de lança da restauração antixiita. Das mãos dos *gaznávidas*, a missão passou para os *seljúcidas*, que levaram a restauração sunita a Bagdá e mais além. A captura da cidade foi considerada pelos sunitas como libertação das mãos dos buídas xiitas.

Consciente ou inconscientemente, as finalidades da restauração sunita eram três: derrubar os regimes xiitas e restabelecer o califado; reformular e disseminar a resposta sunita ao desafio das idéias xiitas; e, mais difícil de todas, integrar a instituição religiosa na vida política do islã.

A primeira teve êxito quase completo. No leste, os buídas e outras dinastias xiitas foram derrubadas, restabelecendo-se, destarte, a unidade política do islã sunita. Após a eliminação do califado fatímida em 1171, preces passaram a ser recitadas em nome do califa sunita de Bagdá em todas as terras do islã, da Ásia central até a África. Até mesmo os ativos “Assassinos”, embora não esmagados, foram isolados em suas fortalezas nas montanhas, tendo acabado em derrota sua tentativa de derrubar a ordem sunita. A força militar, a tenacidade política e a seriedade religiosa dos turcos, que tornaram possíveis essas conquistas, deram também ao mundo islâmico a força necessária para enfrentar e derrotar os infieis, conquistar a Anatólia para o islã e repelir o ataque da cristandade ocidental.

A luta contra a heresia xiita foi levada adiante com notável sucesso. Tudo começou em Khurasan, sob o pálio do ressurgimento político sunita. Em

princípios do séc.XI, teólogos e juristas sunitas começaram a organizar colégios ortodoxos, denominados *madrassa*, numa imitação das escolas ismaelitas de missão no Cairo e em outros locais, nas quais os fatímidas haviam treinado os propagandistas religiosos da causa. Após a conquista seljúcida, Nizam al-Mulk fundou uma *madrassa* em Bagdá e outras logo surgiram em cidades de todo o império. O sistema da *madrassa* foi ampliado por Saladino e seus sucessores e levado ao Egito. Nesses colégios de teologia, professores sunitas formularam e disseminaram a resposta sunita às doutrinas que haviam se irradiado inicialmente dos colégios e missões do Egito fatímida e, mais tarde, em forma mais radical, disseminadas pelos emissários secretos dos Assassinos.

A vitória sunita era quase total. O xiismo, de ambos os tipos, havia sido desacreditado pela fraqueza e mau governo dos ultrapassados buídas e fatímidas. No nível da teologia dogmática, as formulações sunitas finais e autorizadas das escolas Ashari e Maturidi expulsaram o dogmatismo xiita de todas, menos das pequenas minorias. No nível da religiosidade popular, grande parte do conteúdo emocional do xiismo foi transferida para o sufismo, o qual, embora expressasse a religião intuitiva e mística das massas contra o frio dogmatismo do Estado ortodoxo e da hierarquia, ainda assim continuava parte do rebanho sunita.

No correr do tempo, a instituição religiosa não só se recuperou mas, na verdade, melhorou muito a posição que tivera no antigo Estado islâmico. Uma nova burocracia sunita, treinada na *madrassa*, com sua própria hierarquia reconhecida e seus privilégios zelosamente guardados, adquiriu, pela primeira vez, posição forte e oficial como um dos pilares da ordem social e política. A antiga dicotomia entre autoridade religiosa e política, entre fé e poder, entre lei e oportunismo, foi mantida e, na verdade, institucionalizada, nas soberanias paralelas do califa e do sultão. Mas o sistema religioso obtivera ganhos significativos.

O islã turco dedicou-se desde o início à defesa ou propagação da fé e do poder do islã e nunca perdeu seu caráter militante. Nasceu na fronteira leste, contra o paganismo, foi levado à fronteira oeste contra a cristandade, e assumiu o controle do califado em uma ocasião em que o próprio islã era obrigado a defender-se do ataque triplo dos pagãos a leste, dos cristãos a oeste, e dos hereges internos. Essa luta demorada, rancorosa e, em última análise, bem-sucedida, não podia deixar de afetar a sociedade e instituições islâmicas na época da dominação turca. Sob o governo seljúcida, uma profunda seriedade religiosa começou a afetar toda a estrutura do governo e da administração. Essa seriedade tornou-se mais óbvia no aumento do poder, prestígio e melhor organização da hierarquia sunita, e na ênfase crescente dada à educação religiosa e à devoção pessoal, mesmo por parte de funcionários do governo. A instituição religiosa havia codificado suas doutrinas, reforçado sua coesão, estendido sua influência junto ao povo e ao Estado. Sua integração final na estrutura da autoridade política

se seguiria sob os sultões otomanos.

Entrementes, uma nova ameaça externa ao islã, mais mortal do que qualquer outra até então, estava em andamento. Muito longe, no canto norte-oriental da Ásia, o príncipe mongol Temujin havia, após uma violenta luta, unificado as tribos nômades guerreiras e se proclamado senhor da Mongólia, com o título de Gengis Khan. Na primavera de 1205, Gêngis convocou todas as tribos mongóis para uma grande assembléia nas cabeceiras do rio Odon. Ali, diante delas, desfraldou a bandeira branca com as nove caudas de cavalo e os guerreiros lhe reafirmaram a lealdade como seu khan. Nascia nesse momento o poderoso Império mongol.

Nos anos seguintes, os povos mongóis e pagãos turcos restantes, até mesmo as tribos das florestas do sul da Sibéria, foram aterrorizadas e forçadas a se submeterem, e Gengis Khan achou que estava pronto para lançar os povos das estepes em uma impressionante carreira de conquistas. Em 1218, com o nordeste da Ásia a seus pés, estava em condições de voltar a atenção para o oeste. Sob o comando de um general seu, Jebe Noyon, tropas mongóis invadiram o país dos kara-khitay e, ocupando todas as terras até o Jaxartes, ao norte, tornaram-se vizinhos do xá turco muçulmano do Khwaresm. No ano seguinte, na cidade fronteira de Utrar, às margens do Jaxartes, uma caravana procedente da Mongólia foi saqueada por ordem do governador khwaresmiano e os mercadores, cerca de 450, a maioria ou quase todos muçulmanos, foram passados a fio de espada.

A vingança de Gengis Khan foi rápida e esmagadora. Em 1219, à frente de seus exércitos, cruzou o Jaxartes e entrou nas terras do islã — em 1220, as cidades de Bucara e Samarcanda e toda a Transoxonia já estavam em suas mãos. No ano seguinte, os mongóis estavam preparados para dar o passo seguinte. Cruzando o Oxus sem dificuldade, avançaram impetuosamente, capturaram Merv e Nishapur e conquistaram a região leste do Irã.

A morte de Gengis Khan em 1227 trouxe uma curta trégua, mas, logo depois, o novo khan julgou-se pronto para reiniciar o ataque. Em 1230, uma nova ofensiva foi lançada contra os restos desmoralizados do Estado e exército khwaresmianos. Em 1240, tendo já conquistado a região ocidental do Irã, os mongóis invadiram a Geórgia, Armênia e a região norte da Mesopotâmia. Em 1243, enfrentaram e derrotaram as forças do sultão seljúcida da Anatólia.

Em meados do século, outro avanço para o oeste foi planejado e executado. O príncipe mongol Hulagu, neto de Gengis, cruzou o Oxus com ordens do Grande Khan, que nesse momento governava em Pequim, para conquistar as terras do islã até o Egito. Em poucos meses, as patas dos cavalos dos cabeludos cavaleiros mongóis tropejavam de um lado a outro do Irã, vencendo toda resistência e esmagando até mesmo os Assassinos, que, em seus castelos, haviam resistido a todos os ataques anteriores.

Finalmente, em janeiro de 1258, os exércitos mongóis convergiram sobre a cidade de Bagdá. O último califa, al-Mustasim, após uma curta e inútil tentativa de resistência, pediu em vão termos de rendição ou piedade. A cidade foi tomada de assalto, pilhada e incendiada e, no dia 20 de fevereiro de 1258, o Comandante dos Fiéis, juntamente com tantos membros de sua família quantos puderam ser encontrados, foi executado. A Casa de Abbas, que fora durante quase exatamente cinco séculos a titular do islã sunita, deixava de reinar.

A destruição da grande instituição histórica do califado, que ainda era, mesmo em decadência, o centro legal do islã e símbolo de sua unidade, assinalou o fim de uma era na história islâmica, não só nas formas externas de governo e soberania, mas na própria civilização islâmica que, após a transformação provocada pela última grande onda de invasão dos povos das estepes, passou a fluir por novos canais, diferentes dos usados em séculos precedentes. Os efeitos morais imediatos da destruição do califado, porém, não foram provavelmente tão grandes como os sugeridos algumas vezes. O califado há muito deixara de existir como instituição eficaz e os mongóis pouco mais fizeram do que acabar com o fantasma de algo que já estava morto. Para os verdadeiros órgãos do poder político e militar, o desaparecimento do califado pouca diferença fez. Em todos os Estados islâmicos, o sultanato recebera o reconhecimento de juristas e das instituições religiosas, e os próprios sultões começaram a arrogar-se títulos e prerrogativas religiosas antes reservados aos califas.

Em outro aspecto, igualmente, foram exagerados os efeitos da conquista mongol — isto é, na extensão e magnitude do dano causado por eles. Em certa ocasião, a destruição perpetrada pelos mongóis foi apontada como motivo da decadência da civilização islâmica clássica e, na verdade, de todos os fracassos econômicos, sociais, culturais e políticos do Oriente Médio desde então. Essa opinião foi abandonada ou muito modificada pela maioria dos historiadores modernos, à medida que um estudo mais atento do passado, e experiência mais direta com a guerra e a devastação no presente, suavizaram os julgamentos de uma era mais inocente. Há concordância agora em que os efeitos destrutivos das conquistas mongóis não foram nem tão grandes, nem tão duradouros e nem mesmo tão extensos como se pensou antes. Os golpes imediatos dos mongóis, embora sem dúvida triviais pelos padrões modernos, tiveram efeitos certamente esmagadores e áreas inteiras foram devastadas, despovoadas e destruídas. O Egito, porém, que por essa época se tornara (e desde então permaneceu) o centro principal da cultura árabe, jamais caiu em mãos mongóis e, portanto, só indiretamente foi afetado. A Síria sofreu apenas incursões e, após a derrota decisiva dos mongóis imposta pelo exército mameluco do Egito na batalha de Ayn Jalut em 1260, foi incorporada ao sultanato egípcio e protegida de outros ataques da mesma procedência. A Anatólia foi subjugada por muito tempo e de muitas maneiras remoldada pela presença mongol no Irã, mas ainda pôde servir

de berço ao último e maior de todos os impérios islâmicos. O Irã foi, na verdade, duramente atingido — mas mesmo neste caso, de maneira nenhuma a conquista afetou todo o país. No sul, as dinastias locais submeteram-se voluntariamente aos mongóis e suas cidades, que o invasor poupou de saque, continuaram a florescer. Fars, a antiga Persis, mais uma vez tornou-se o centro focal da vida nacional persa, e a cidade de Shiraz, situada a 45km do antigo local de Persépolis, presenciou um rico florescimento da cultura persa no período pós-mongol. As figuras notáveis dessa época incluíam os poetas Sadi (1184-1291) e Hafiz (1320-89), o astrônomo Qutb al-Din (falecido em 1310) e o arquiteto Qawam al-Din (falecido em 1439), o construtor da mesquita Gawhar Shad em Mashhad, que muitos consideram a maior realização da arquitetura iraniana.

Até mesmo as partes do Irã que foram realmente assoladas recuperaram-se rapidamente. Após o choque inicial da conquista, os khans mongóis deram ao Irã um período de relativa estabilidade política, estimularam a reconstrução da vida urbana, da indústria e comércio, fomentaram o que consideravam ciências úteis e, após sua conversão ao islã em 1295, até mesmo a literatura e o saber. No séc.XIV, khans muçulmanos já estavam construindo prédios magníficos para a adoração islâmica. Em um sentido, as conquistas mongóis ajudaram realmente a infundir nova vida na civilização vacilante do Oriente Médio. Da mesma maneira que os primeiros conquistadores árabes, quando unificaram pela primeira vez em um único Estado as civilizações do Mediterrâneo oriental e a do Irã, inauguraram uma nova era de frutíferos contatos sociais e culturais, os mongóis, nesse instante, unificaram, pela primeira vez sob uma única dinastia, as civilizações do Oriente Médio e do Extremo Oriente, com efeitos imediatos e benéficos para o comércio e a cultura. Simultaneamente, abriram a porta para contatos novos e mutuamente vantajosos com a Europa, ocasião em que numerosos europeus aproveitaram a oportunidade oferecida pela presença de governantes não-muçulmanos no Oriente Médio para explorar as rotas por terra para a China. Um bom exemplo dos frutos desses contatos entre civilizações diferentes é o *Jami al-Tawarikh* — a “Assembléia de Histórias” — de autoria do historiador persa Rachid al-Din (1247-1318). Rachid al-Din era um converso judeu ao islã, médico, erudito e vizir, a quem os khans Ghazan e Oljeitu confiaram a tarefa de compilar uma história universal. Ele reuniu uma equipe de colaboradores, incluindo dois eruditos chineses, um eremita budista da Cachemira, um especialista mongol em tradição tribal e um monge franco, bem como alguns eruditos persas, e, com essa ajuda, escreveu uma vasta história do mundo, cobrindo todo o espaço, da Inglaterra à China. Incidentalmente, ao tentar escrever uma história universal que ia além de suas próprias civilizações, Rachid al-Din e seus patrocinadores anteciparam-se à Europa em meio milênio.

Em uma área, as invasões mongóis causaram, de fato, dano permanente: Bagdá e o Iraque nunca mais recuperaram sua posição central no mundo

islâmico. Os efeitos imediatos da invasão foram o desmonte do governo civil e o conseqüente esfacelamento das refinadas obras de irrigação, das quais o país dependia para sua prosperidade, até mesmo para a vida. Enquanto que no Irã a ordem e a prosperidade foram restauradas logo que o novo regime se firmou no controle, no Iraque a desolação prosseguiu. Os governantes mongóis no Irã estabeleceram sua capital no Azerbaijão, onde Tabriz, o local onde residiam, cresceu e transformou-se em uma grande e rica cidade. O Iraque, nesse momento, tornou-se uma distante província fronteiriça, abandonada às incursões destrutivas dos beduínos, que entraram nas brechas abertas pelos mongóis e que, ao contrário deles, não passaram apenas, mas ficaram. Daí em diante, o vale do Tigre e do Eufrates, isolado dos países do Mediterrâneo por uma fronteira de areia e aço, flanqueado no leste pela ascensão do centro persa ao qual era subordinado, não podia mais servir como canal para o comércio leste-oeste, que se transferiu para o norte e para o leste, para a Anatólia e o Irã, para o oeste e sul, para o Egito e o mar Vermelho, deixando o Iraque e a cidade derrotada dos califas entregues a séculos de estagnação e abandono.

No período que se seguiu à destruição do califado, tornou-se clara no Oriente Médio uma divisão entre duas grandes zonas culturais. No norte, estendia-se a zona da civilização persa, com seu centro no platô do Irã, prolongando-se na direção oeste até o interior da Anatólia e, além, até as terras conquistadas na Europa pelos turcos otomanos, a leste até a Ásia central e os novos impérios muçulmanos da Índia. Nesses países, o árabe continuou a ser a língua da religião, das ciências religiosas, da lei, da tradição, da teologia, mas a sua literatura era pouco conhecida. A vida literária e artística era dominada pelas tradições do islã muçulmano, que haviam começado durante o “Intermezzo Iraniano”, continuado sob as dinastias turcas e passado por uma nova renascença sob os mongóis e seus sucessores. No próprio Irã, o persa continuou a ser a língua falada e a da cultura. A leste e oeste do Irã, na Ásia central e na Anatólia, novas línguas e literaturas surgiram entre os turcos, mas alimentadas e profundamente influenciadas pelos clássicos persas.

Ao sul da zona iraniana ficavam os velhos centros de civilização de fala árabe, a província abandonada do Iraque e o novo centro do Egito, com seus prolongamentos nas direções oeste e sul, penetrando no continente africano. Nessas terras, a despeito de algumas influências persas na arte e, sobretudo, na arquitetura, a língua e a literatura persas eram pouco conhecidas e a cultura literária continuou a desenvolver-se ao longo das linhas das velhas humanidades árabes.

Politicamente, os turcos e mongóis eram em toda parte dominantes. Dinastias dessas origens reinavam em todos os países, do Mediterrâneo à Ásia central e Índia, e até mesmo o império sírio-egípcio dos mamelucos foi durante muito tempo mantido e defendido por uma classe dominante de mamelucos de estirpe

turca, principalmente da região de Kipchak, ao norte do mar Negro. Mais tarde, eles foram suplementados, e mesmo em alguns aspectos suplantados, por circassianos e outros naturais do Cáucaso.

Nessa era de crescente diversidade cultural e conflito político entre as duas zonas, o principal fator unificador era a religião, especialmente na nova forma sufi, que estivera se espalhando desde a grande solução conciliatória entre o misticismo e a ortodoxia, negociada por al-Ghazali no tempo dos seljúcidas. A restauração sunita do séc.XI contribuíra muito para ressuscitar e reunificar o islã, mas a tarefa não fora completada. Os moradores do interior e os nômades ficaram de fora e estes últimos eram de grande importância em um período em que o governo civil estava desmoronando e povos inteiros se punham em movimento. As tribos turcas, em particular, foram profundamente afetadas pelo sufismo. Elas haviam sido inicialmente convertidas ao islã por monges e místicos peregrinos, principalmente turcos, cuja fé pouco tinha em comum com o dogmatismo complexo das escolas. A solução conciliatória de al-Ghazali preparou o caminho para a interpenetração de misticismo e teologia. O choque da conquista e do domínio pagãos empurraram o povo e os teólogos para os braços uns dos outros. Daí em diante, sufis e dogmáticos professaram a mesma religião sunita ortodoxa, embora com grande variação em ritual e crença e não raros conflitos.

Desde o séc.XIII, a expressão característica da vida religiosa para a massa do povo tem sido a fraternidade sufi. O sufismo tornou-se a força aglutinadora da unidade islâmica, a principal manifestação do sentimento e lealdade religiosos. No devido tempo, transformou-se também em fonte de cultura intelectual e, às vezes, até de poder político. As dinastias que governavam a Turquia e o Irã, duas potências rivais que competiam pelo domínio do Oriente Médio islâmico no início da era moderna, foram profundamente afetadas em suas origens pelos ideais e instituições sufis.

CAPÍTULO 6

Consequências das Invasões Mongóis

Nos séculos que se seguiram às conquistas mongóis e à destruição do califado, três grandes centros de poder emergiram no Oriente Médio muçulmano: o Irã, a Turquia e o Egito. O primeiro, governado por uma linhagem de khans mongóis, inicialmente pagão, converteu-se mais tarde ao islamismo, embora conservando a identidade e elementos importantes da tradição mongol. O segundo, governado por príncipes turcos, muçulmanos, suportou durante algum tempo a suserania mongol e foi profundamente influenciado pela cultura do Irã mongol. O terceiro, sob o governo de sultões mamelucos, na maioria turcos, resistiu com sucesso à invasão, embora se submetesse de muitas maneiras à influência dos senhores do mundo naquele tempo. Dois outros khanatos mongóis nas fronteiras do Oriente Médio, na Rússia e Ásia central, desempenharam certo papel na política do mundo mongol, especialmente depois de se converterem ao islã, e na política do Oriente Médio.

Inicialmente, o Irã despontou como principal centro de poder. Após conquistar Bagdá, Hulagu retirou-se para o noroeste, de onde, nos oitenta anos seguintes, ele e sua linhagem governaram o Irã e os países circunvizinhos. Os khans mongóis do Irã eram chamados de Il-Khans — governantes territoriais —, em sinal de subordinação aos grandes khans da Mongólia, cuja supremacia reconheciam. De modo geral, o Irã foi tranqüila e pacificamente governado pelos Il-Khans que, antes da conversão, trataram com igual tolerância e concederam oportunidades a homens de todas as fés religiosas. Como principal atividade externa, os Il-Khans tentaram estender suas conquistas na direção oeste. Na Anatólia, humilharam os sultões seljúcidas e se contentaram com uma zona de ocupação e com a vassalagem dos príncipes anatólios. A luta contra o sultanato mameluco, no entanto, teve outra dimensão. Em 1259, Hulagu deixou Tabriz, iniciando uma nova campanha. Avançou pela Armênia e Alta Mesopotâmia e, rodando na direção sul, entrou na Síria e tomou Alepo e Damasco. Em setembro de 1260, porém, em um local denominado Ayn Jalut, “a fonte de Golias”, na Palestina, a vanguarda mongol engajou e sofreu contundente derrota diante de um exército mameluco procedente do Egito, comandado por um turco kipchak chamado Baybars. O exército egípcio, imediatamente, reocupou toda a Síria. Dessa data em diante, os mongóis fizeram numerosas outras tentativas de invadir a Síria, sempre repelidas pelos mamelucos.

Esse período presenciou uma série de gestões diplomáticas interessantes, embora inconclusivas, entre os mongóis e a Europa cristã, com a finalidade de planejamento comum de uma guerra em duas frentes contra o inimigo comum islâmico. Nenhum resultado produziram, no entanto, e, enquanto isso, Baybars, nesse momento sultão do Egito, contrariava a projetada aliança ao formar ele mesmo uma aliança com Berke Khan, chefe do Estado que substituíra os mongóis na Rússia. Berke, que se tornara independente, abraçara o islã, e o seu reino, mais tarde conhecido como Khanato da Horda Dourada, estava se transformando em um Estado muçulmano, com uma população predominantemente turca (*kipchak*).

O conflito entre o Irã e o Egito prosseguiu durante algumas décadas, mesmo depois da conversão de Ghazan Khan ao islã. A paz final foi finalmente acertada em 1323. Por essa altura, o reino dos Il-Khans enfrentava os mesmos fatores subversivos que haviam afligido seus predecessores. Após a morte do Il-Khan Abu Said em 1336, o Irã dividiu-se mais uma vez em certo número de pequenos Estados, governados por dinastias locais. Que tiveram vida curta. Timur, cognominado Lang (o Coxo), conhecido na Europa como Tamerlão, assumira o poder no feudo mongol da Ásia central. Em 1380, já senhor da Transoxania e Khwarezm, invadiu o Irã e, nos sete anos seguintes, conquistou todo o país. Derrotou duas vezes o Khanato da Horda Dourada, atacou a Índia, anexou o Iraque, tomando-o da dinastia local que o governava, e ocupou a Síria, exigindo vassalagem do sultão mameluco. Em 1394 e 1400, invadiu a Anatólia e, em 1402, infligiu uma derrota esmagadora aos otomanos na batalha da Ancara, capturando Bayezid, o sultão otomano. Faleceu em 1405, enquanto preparava a invasão da China.

Timur Lang nasceu no seio de uma tribo de origem mongol que sofrera influência turca e fora convertida ao islamismo. De antecedentes sociais modestos, casou com uma princesa da Casa de Gengis Khan, grandeza orgulhosamente gravada em sua sepultura em Samarcanda. Comandou exércitos mistos mongóis e turcos, nos quais os primeiros constituíam os elementos dominantes, mas os últimos formavam a maioria. Ao contrário de governantes mongóis anteriores, Timur era, ou alegava ser, muçulmano devoto e, a despeito da destruição enorme que infligiu, teve o cuidado de demonstrar deferência pelos locais e pessoas da fé islâmica. Suas conquistas foram, no mínimo, mais destrutivas do que as de Hulagu e representaram a última convulsão das invasões pelos povos altaicos. Com sua morte, parece que o grande movimento dos povos das estepes, que começara no séc. X e transformara o Oriente Médio, chegou ao fim — embora continuasse a infiltração de tribos e, o que é mais importante, a penetração de nômades, já instalados no Oriente Médio, na estrutura da vida e da civilização urbanas.

Timur, embora grande conquistador, não foi um construtor de impérios. Ao

falecer, seus vastos domínios desfizeram-se em pedaços. Na Anatólia e na Síria, otomanos e mamelucos recuperaram o poder. Na região ocidental do Irã, na Mesopotâmia e na Anatólia oriental, dois clãs de turcomanos, conhecidos como Ovelhas Negras e Ovelhas Brancas, conseguiram estabelecer o controle sobre a região. Só no Irã oriental e na Transoxania é que a estirpe de Timur continuou a reinar. Suas capitais, Bucara, Samarcanda e, especialmente, Herat, tornaram-se centros de brilhante civilização. Na era dos timúridas ocorreram grandes progressos nas artes, arquitetura, ciências e literatura, tanto na língua persa quanto nas turcas orientais. No tocante a estas últimas, iniciou-se a grande era clássica, tendo sido escritas obras que produziram influência duradoura sobre o desenvolvimento cultural de todos os povos turcos, de Constantinopla ao Extremo Oriente e à Índia.

Nos países de língua árabe, o centro de gravidade mudara finalmente, do Iraque para o Egito. A desorganização e debilidade do Iraque, a grande distância que o separava do Mediterrâneo, e sua condição de rota, através da qual viriam no período seguinte invasores e mercadores, excluíam-no como possível base do poder muçulmano na era das Cruzadas. A alternativa era o Egito: a outra rota de comércio, vale irrigado de rio único que, por sua própria natureza, exigia um governo centralizado único. O Egito serviu de base para as guerras de reconquista que, no tempo oportuno, expulsaram os cruzados do Oriente Médio. Além disso, forneceu aos mamelucos recursos para que repelissem os exércitos dos Il-Khans e salvassem a maior parte do mundo árabe da invasão mongol.

Em meados do séc.XIII, a dinastia aiúbida, fundada por Saladino, perdeu gradualmente o controle do país e o poder real caiu nas mãos dos mamelucos turcos. A crise final do sultanato aiúbida no Egito ocorreu em 1250, quando o sultão morreu durante a Cruzada comandada pelo rei Luís IX, da França. Nessa crise, a estabilidade do Estado muçulmano e do exército pôde ser mantida graças à presença de espírito de Shajar al-Durr (literalmente, Árvore de Pérolas), concubina do falecido sultão, que manteve sua morte em segredo e baixou ordens em seu nome, até que o filho do morto, xá Turan, chegasse da Mesopotâmia. Xá Turan em pouco tempo cercou, derrotou e capturou o exército cruzado e o rei Luís só conseguiu salvar-se e salvar alguns de seus seguidores entregando tudo que capturara e pagando um grande resgate. Os mamelucos, liderados por Baybars, voltaram-se nesse momento contra Turan e o assassinaram. Ainda tentando manter a aparência da legitimidade aiúbida, proclamaram Shajar al-Durr como sultão. Esse gesto, porém, não conseguiu reconciliar os príncipes aiúbidas da Síria com a derrubada de sua dinastia no Egito e o novo “sultão” feminino logo depois enfrentava uma coalizão de príncipes, que lhe exigiam a saída. Até mesmo o califa de Bagdá, embora não diretamente envolvido nesses assuntos, protestou contra a entronização de uma mulher — antiga interna de seu próprio harém, que enviara como presente ao

sultão do Egito. O califa apoiou os príncipes aiúbidas sírios e ordenou aos mamelucos do Egito que escolhessem um sultão. De acordo com um historiador egípcio, ele lhes escreveu nos seguintes termos: “Se não sobrou entre vós um homem a quem possam nomear, informem-nos que o enviaremos.”¹

Em 1260, após o período de confusão que se seguiu à morte do último aiúbida, Baybars, o general mameluco que acabara de obter uma vitória contra os mongóis, proclamou-se sultão. Tal como Saladino, unificou o Egito muçulmano e a Síria em um único Estado, desta vez em caráter mais permanente. Derrotou os inimigos externos desse Estado, tanto a leste quanto a oeste, e iniciou a formação de uma nova ordem social. Saladino simbolizara a volta do Egito ao sunismo, ao reconhecer formalmente a suserania do califa abássida de Bagdá. Baybars trouxe o califado para o Cairo, recebendo de braços abertos um abássida que fugia dos conquistadores mongóis de Bagdá e instalando-o como o primeiro do que se tornou uma linhagem de califas-sombras. Esse califado-sombra conseguiu aceitação apenas limitada. Os denominados califas do Cairo eram inteiramente inermes e impotentes, não passando, na verdade, de pouco mais de prisioneiros da corte, sem nenhuma importância, relegados a cumprir deveres puramente cerimoniais na ascensão de um novo sultão. O califado em questão acabou em 1517, ao ser o Egito conquistado pelos turcos otomanos, que, discretamente, permitiram que ele caísse no esquecimento.

O sistema mameluco de Baybars e seus sucessores teve caráter quase feudal e constituiu uma adaptação do sistema seljúcida, que fora trazido à Síria e ao Egito pelos aiúbidas. Sofreu também a influência profunda do exemplo mongol e de migrantes dessa origem procedentes do Oriente que procuravam fazer carreira no Egito. Mesmo nesse bastião da resistência islâmica, o prestígio mongol continuava alto e os mamelucos, durante algum tempo, lhes imitaram as armas e táticas de guerra e mesmo trajes e maneiras.

O oficial mameluco recebia uma concessão de terras, vitalícia ou por um período mais curto. Geralmente, não residia nas propriedades, mas no Cairo ou na principal cidade do distrito onde se situava seu feudo. Estava mais interessado em renda do que em posse. Nesse sistema, por isso mesmo, não surgiram os castelos, as mansões ou uma forte autoridade local do tipo feudal do Ocidente. Não havia “subenfeudamento” e mesmo a divisão em feudos não era permanente, sendo eles submetidos à reorganização territorial periódica.

Os próprios mamelucos haviam sido comprados como escravos, treinados e educados no Egito. No início, eram principalmente turcos kipchak das praias setentrionais do mar Negro; mais tarde, incluíram desertores mongóis e indivíduos de outras raças, principalmente circassianos, entremeados por um ou outro grego, curdo e mesmo alguns europeus. O turco ou o circassiano, porém, continuou a ser a língua da classe dominante, muitos membros da qual, incluindo alguns sultões, mal conseguiam falar árabe. O Estado mameluco, tal como

criado por Baybars e seus sucessores, baseava-se em uma administração dupla altamente sofisticada, civil e militar, ambas controladas por oficiais mamelucos auxiliados por quadros de servidores civis. Até 1383, os sultões mamelucos se seguiram uns aos outros em uma sucessão mais ou menos hereditária. Dessa data em diante, no segundo sultanato circassiano ou mameluco, o comandante mais poderoso subia ao trono. À morte do sultão, o filho sucedia-o como chefe formal durante um interregno, enquanto a verdadeira sucessão era decidida.

O comércio com a Europa e, principalmente, o comércio entre a Europa e o Extremo Oriente através do Oriente Médio, era de importância vital para o Egito, tanto em si quanto pela receita alfandegária que produzia. Durante períodos de poder, os governos mamelucos protegiam e estimulavam esse comércio, que trazia ao país alguma prosperidade. A ameaça mongol, afastada por Baybars, no entanto, não fora evitada de todo. Em 1400-1, as forças turco-mongóis de Timur assolaram a Síria e saquearam Damasco. A peste, os gafanhotos e as depredações de beduínos sem controle completaram o trabalho dos mongóis e o sultanato mameluco sofreu um golpe, em força econômica e militar, do qual nunca se recobrou inteiramente.

No séc.XV, dificuldades econômicas e financeiras aconselharam a instituição de uma nova política fiscal, destinada a extrair o maior volume possível de receita do comércio em trânsito. O método adotado foi a monopolização dos principais produtos locais e em trânsito. Os preços crescentes resultantes dessa política contribuíram para provocar uma reação européia, que produziu efeitos de altas consequências sobre a vida econômica do Egito.

Sob o governo dos sultões seljúcidas de Konya, ou Rum, as regiões central e oriental da Anatólia haviam sido gradualmente transformadas em um Estado islâmico, parte integral da civilização islâmica do Oriente Próximo e Médio. A independência política das populações fronteiriças e dos membros de tribos que haviam conquistado e colonizado o país sofreu limitações com o crescimento da monarquia seljúcida centralizada, ficando a fé do povo sujeita à fiscalização e controle de uma hierarquia de teólogos. Burocratas e literatos, juristas e doutores em teologia, mercadores e artesãos estabeleceram-se nos territórios recém-colonizados, trazendo consigo a civilização antiga, adiantada, urbanizada, do islã clássico, instaurando no país os modelos tradicionais de vida e sociedade organizada islâmicos.

O choque da invasão mongol despedaçou de forma irremediável o Estado seljúcida. Após uma existência precária de meio século, desapareceu, de uma vez por todas, em inícios do séc.XIV. Com o colapso da autoridade do Estado central e a invasão da Anatólia por novas ondas de migrantes nômades turcos que fugiam dos mongóis, reiniciou-se a guerra na fronteira. Na religião dos dervixes e na vida militar e política, os guerreiros das lutas na fronteira tornaram-se, em

fins do séc.XIII e começos do séc.XIV, os elementos dominantes na Anatólia ocidental. Uma nova onda de expansão contra Bizâncio estendeu o domínio turco e muçulmano a toda a região ocidental da Anatólia.

Entre os principados que participaram das novas conquistas, um deles se transformou em um vasto e poderoso império. Tomou o nome dinástico de seu fundador eponímico, Osmã, cuja carreira, segundo a tradição, cobriu o primeiro quartel do séc.XIV. O nome “otomano”, pelo qual a dinastia e o império são habitualmente conhecidos, celebra-lhe as realizações. A posição que ocupava no longínquo oeste, nas fronteiras da Bitínia bizantina e à beira das defesas de Constantinopla, conferia a esse principado maiores tarefas e maiores oportunidades e, por isso, atraía apoio de várias origens. Osmã e seu sucessor travaram uma guerra de fronteira incessante contra os bizantinos. Em 1326, tomaram Bursa, que se tornou a capital de seu Estado, em rápido crescimento. Em 1354, forças de Osmã cruzaram os Dardanelos, entraram na Europa e, dentro de poucos anos, conquistaram Galípoli e, em seguida, Adrianopla, que se tornou, e por quase um século permaneceu, sua principal base na Europa. Uma série de vitórias contra os sérvios e os búlgaros, notadamente nas batalhas de Maritza (1371) e Kosovo (1389), colocou grande parte da península balcânica sob o domínio otomano e reduziu a maior parte do resto à vassalagem. Esses sucessos deram início a novas e rápidas vitórias na Macedônia, Bulgária e Sérvia. Cada guerra de conquista na Europa era precedida de expansão, em duas oportunidades por meios pacíficos, na Anatólia, o que, por sua parte, reforçava a base nacional do poder otomano.

A chegada dos otomanos à cena européia, todavia, não teve apenas caráter militar. Mal haviam eles se estabelecido, quando foram abordados pelos genoveses, em guerra com seus rivais comerciais, os venezianos, com pedido de ajuda militar e oferecimento de ajuda financeira. “Os genoveses”, diz Kantakouzenos, historiador bizantino da época, “... prometeram vastas somas em dinheiro e disseram que essa boa ação ficaria gravada para sempre no coração do Senado e dos habitantes de Gênova.”² Com a conclusão, em 1352, do primeiro tratado comercial otomano-genovês, reafirmava-se um dos temas básicos da história européia e do Oriente Médio.

O quarto sultão otomano, Bayezid I (1389-1403), herdou consideráveis possessões na Europa e Ásia. Era homem de grande ambição, que procurou impor um novo caráter ao seu reino. Voltando a atenção para o leste, derrotou os emirados turcos, um após outro, e incorporou toda a Anatólia aos seus domínios. Os governantes otomanos usaram o título “sultão”, em sentido geral, quase desde o início. Bayezid tornou-o mais específico, solicitando ao “califa” do Cairo que o reconhecesse como “Sultão de Rum”. Esta restauração do velho título dos sultões seljúcidas implicava uma reivindicação à velha monarquia islâmica da Anatólia, talvez mesmo ao Império islâmico no Oriente Médio. A vitória esmagadora

obtida em Nicópolis em 1296 sobre a cavalaria da Europa Ocidental, enviada para libertar os Bálcãs, reforçou ainda mais as ambições de Bayezid. Mas ele chocou-se (e talvez tenha provocado tal choque) com um conquistador mais implacável do que ele. Depois de ter sido derrotado e capturado por Timur na batalha decisiva de Ancara em 1402, Bayezid suicidou-se no cativeiro. As possessões otomanas foram reduzidas às que ele herdara e, além do mais, sofreram ameaça de uma guerra civil ruinosa entre seus filhos, seguida por uma perigosa revolta, provavelmente de origem social, inspirada pelos dervixes. Só em 1413 é que Mehmed I venceu os irmãos e, durante mais alguns anos, ele e seu sucessor tiveram que enfrentar rebeliões de várias origens.

O reinado de Mehmed, por conseguinte, concentrou-se principalmente em restaurar e consolidar o Estado otomano; sob seu filho, Murad II (1421-44 e 1446-51), ocorreram grandes mudanças. Reiniciou-se a expansão territorial, com grandes vitórias na Europa contra gregos, sérvios, húngaros e cruzados. Na Anatólia, igualmente, foi recuperada a maioria das antigas conquistas de Bayezid. Dessa época em diante, ocorreu um período de paz e consolidação, durante o qual os sultões começaram a manter uma autêntica corte islâmica e a proteger poetas, escritores e eruditos muçulmanos. De especial interesse, surgiu nesse período uma consciência nacional turca na literatura. Murad estimulou a tendência e até mesmo escreveu poesia. Durante seu reinado, a história e as lendas dos oghuzes foram estudadas e incorporadas à tradição histórica. Surgiu a primeira história ligando a Casa Real otomana à tradição e lendas tribais turcas e remontando-lhe a ascendência a Oghuz Khan. Essas novas idéias de corte e dinastia tiveram apoio na formação de um núcleo de generais e conselheiros de confiança, cada vez mais conscientes e dedicados ao princípio do Estado dinástico muçulmano e à lealdade à Casa Otomana.

Esses princípios ganharam imensa força com o aparecimento, em fins do séc.XIV e, de forma mais regular, a partir de 1430, do *devshirme*, os grupos de rapazes entre a população cristã que eram recrutados para o exército e serviço público otomano. O sistema é bem descrito por Sadeddin (conhecido como Hoca Efendi), historiador otomano do séc.XVI, aqui citado na tradução de William Seaman, erudito inglês do séc.XVII:³

O mais que renomado dos Reis... entrou em consulta com seus ministros de Estado, com o resultado de que, no futuro, deveria ser feita uma seleção de jovens valentes e operosos, entre os filhos dos infiéis, aptos para o serviço militar, os quais, de igual maneira, se enobreceriam convertendo-os à fé islâmica; o que, sendo um meio para torná-los ricos e religiosos, poderia ser também uma maneira para subjugar os bastiões dos infiéis. Em vista do que foi acertado, numerosas pessoas foram nomeadas representantes do rei para encarregar-se dessa missão, com ordens para reunir em várias companhias

cerca de mil filhos de infiéis, os quais deveriam ser disciplinados e treinados à maneira dos auxiliares... Por esse meio, convivendo com pessoas religiosas, e continuando no serviço de adoradores do Deus único, a luz do islã poderia penetrar em seus corações, e eles poderiam ser purgados da poluição da falsa adoração: e assim, com seus desejos fixados no que é de valor, e suas esperanças colocadas em graus de progresso pessoal, eles poderiam cumprir com fidelidade seus deveres e serviços. Seus salários foram fixados inicialmente em um *Asper* ao dia, a serem aumentados de acordo com suas habilidades e méritos. E eles eram geralmente conhecidos pelo nome de janízaros (isto é, o novo exército). Esses homens, valentes em expedições de guerra e em batalhas, foram tão hábeis que, com sua ajuda, o Mais famoso dos Reis conquistou muita fama. De igual maneira, eles, por meritórios serviços, tiveram progresso eminente. Outros, isto vendo (com seus corações e almas), tornaram-se desejosos e pleitearam que seus filhos fossem aceitos; de modo que, através desse meio, dentro de pouco tempo milhares de infiéis foram tornados gloriosos pela fé do islã.

Através desses meios, as energias da população cristã e a coragem dos guerreiros da fronteira foram postas a serviço da dinastia otomana, encontrando-se, ao mesmo tempo, uma solução para os problemas urgentes de associar, em harmoniosa colaboração, o exército, que ainda era dominado pelas tradições da fronteira, e o Estado, que evoluía de acordo com padrões islâmicos ortodoxos, tais como haviam sido modificados pelas mudanças políticas e religiosas introduzidas nos períodos seljúcida e seguintes.

No Estado otomano, a instituição religiosa islâmica atingiu a maturidade e realizou a integração final no corpo político sunita. O islã era, nesse momento, representado por uma estrutura institucional autêntica — uma hierarquia escalonada de religiosos profissionais e academicamente educados, com jurisdições territoriais, funções e poderes definidos, sob a chefia da autoridade religiosa suprema, reconhecida como o exemplo mais alto da Lei Sagrada. Os otomanos fizeram o que talvez tenha sido a única tentativa séria, em um Estado muçulmano de alta civilização material, de implantar a Lei Sagrada do islã como lei efetiva da terra. E deram aos seus doutores e juízes um status, autoridade e poder como nunca haviam desfrutado antes.

Em 1451, Murad foi sucedido por seu filho, Mehmed II. O novo sultão herdou um império que continuava dividido em duas partes. A Anatólia era nesse momento um velho território islâmico, absorvido e remodelado pela civilização do islã no Oriente Médio. A Rumélia — as províncias européias —, recém-conquistada, era ainda uma fronteira disputada, profundamente afetada pelos ideais e hábitos dos moradores da fronteira e pela fé eclética e mística dos dervixes. Entre as duas — entre as novas e velhas capitais em Bursa e Adrianopla

— era necessário um novo elo. No dia 29 de maio de 1453, dois anos depois da ascensão do sultão e sete semanas após o início do cerco, os janízaros desfecharam o ataque final sobre as muralhas desmoronantes de Constantinopla. O último Constantino tomou lutando entre suas tropas. O Crescente foi hasteado sobre o domo da Hagia Sophia e o sultão passou a residir na cidade imperial.

CAPÍTULO 7

Os Impérios da Pólvora

Com a conquista de Constantinopla, durante tantos séculos a cobiçada meta das armas islâmicas, encaixou-se a última peça do jogo. O sultão Mehmed II, daí em diante conhecido como *Fatih*, o Conquistador, selara a união dos dois continentes, Ásia e África, que faziam parte de sua herança, e de duas tradições, o islã e a fronteira, que os moldara. O principado dos guerreiros da fronteira se transformara em um império, e seu chefe em imperador. A vitória tornou o sultanato muçulmano a ponta de lança voltada para o Ocidente e lhe trouxe imenso prestígio no mundo islâmico.

Mehmed dedicou o restante de seu reinado a uma série de campanhas militares, tanto nas fronteiras européias quanto nas asiáticas. Na Europa, exércitos otomanos subjugaram as últimas tiranias gregas na Moréia, reduziram a Sérvia e a Bósnia à condição de províncias e conquistaram várias ilhas gregas. Na Ásia, tomaram Amasra dos genoveses, Sinope do emir muçulmano e Trebizonda do imperador grego. E, o que é muito importante, o sultão recusou-se a ceder à tentação de prosseguir na direção leste e atacar outros soberanos muçulmanos. Ao ser desafiado por Uzun Hassan, governante muçulmano da Anatólia oriental e Mesopotâmia, derrotou-o em batalha em 1373, mas absteve-se de explorar a vitória. Em uma conversa citada por Kemalpashazade, historiador do séc.XVI, o sultão explicou seus motivos. Era correto castigar Uzun Hassan por sua temeridade, mas teria sido errado destruir-lhe a linhagem, pois “procurar a destruição de dinastias antigas de grandes sultões do povo do islã não é uma boa prática”.¹ Mais a propósito, ter-lhe-ia distraído a atenção de assunto mais sério: a *jihad* na Europa.

Os sultões muçulmanos, todavia, não podiam dar-se ao luxo de negligenciar as terra muçulmanas além das fronteiras sul e leste, onde ocorriam nesse momento importantes mudanças. Uma delas era a decadência evidente do sultanato mameluco, que governara o Egito e a Síria desde meados do séc.XIII. Em certo sentido, o sultanato egípcio se tornara, nos últimos anos, uma espécie de Bizâncio árabe. No norte e no leste, no platô da Anatólia e Irã, entre turcos e persas que haviam assumido a liderança política e cultural do islã, surgiam novos Estados e sociedades, paralelamente ao desenvolvimento de uma nova civilização, que se expressava principalmente nos idiomas persa e turco. No Egito

e na Síria, não obstante as influências poderosas e cada vez mais intensas do Oriente, sobrevivia a velha ordem. A antiga cultura islâmica, em sua forma árabe, iniciara a longa idade de prata. Soldados mamelucos defendiam o reino e protegiam de invasões o vale do Nilo. Escribas e eruditos egípcios e sírios, muitos deles filhos e descendentes de mamelucos, mantinham e encarregavam-se da administração do Estado e, simultaneamente, preservavam e interpretavam; dessa maneira, enriqueciam a herança do islã clássico.

O sultanato sírio-egípcio já fora debilitado por um complexo de causas internas e externas — entre elas a guerra devastadora contra Timur, a drenagem de recursos ocasionada por malversação financeira e subversões econômicas, os impactos de pragas, seca e fome, e o esfacelamento da ordem e da sociedade mamelucas.

Os golpes finais vieram de fora, do oeste e do norte. O primeiro, econômico, com o aparecimento dos portugueses nas águas do Oriente. Ao abrir rotas marítimas diretas entre a Europa e a Índia, os portugueses ladearam o comércio egípcio. Os efeitos a longo prazo de tudo isso, porém, não foram tão grandes como se pensou em certa ocasião, e o séc.XVI presenciou uma considerável reativação do comércio através do Levante. Os efeitos imediatos, no entanto, tiveram caráter sério e confrontaram Qansawh al-Ghawri (1500-1516) com uma crise, sob a forma de comércio decadente e receita em queda. Estimulado por Veneza, ele enviou uma esquadra egípcia à Índia. Após alguns sucessos iniciais, essas forças foram derrotadas pelos portugueses, que, em seguida, iniciaram a destruição sistemática dos navios mercantes muçulmanos que navegavam no oceano Índico. Alguns navios portugueses aventuraram-se mesmo a entrar no golfo Pérsico e no mar Vermelho.

O segundo — o golpe mortal — foi militar. As relações entre os sultanatos mameluco e otomano haviam sido por algum tempo relativamente cordiais. Deterioraram-se, no entanto, na segunda metade do séc.XV. Entre 1485 e 1490, os dois Estados travaram uma guerra inconclusiva, na qual os mamelucos, no geral, saíram-se melhores do que os otomanos.

O equilíbrio militar, no entanto, mudava rapidamente em favor dos otomanos. Neste particular, surgiu um fator de importância crucial — armas de fogo portáteis e canhões —, que os otomanos adotaram imediata e extensamente e com grande eficácia. Os mamelucos, por seu lado, demonstraram grande relutância em adotar as novas armas. Ao contrário das terras muçulmanas, os domínios mamelucos eram pobres em metais, que tinham que ser importados. Mais grave do que qualquer dificuldade prática, no entanto, eram as atitudes social e psicológica dos emires mamelucos, que se apegavam às armas “legítimas” e “honradas” do passado e desprezavam as armas de fogo e os que as usavam, considerando-os indignos e contrários aos costumes nobres da cavalaria. Nos últimos anos no poder, os mamelucos fizeram alguns tóibos

esforços para adotá-las. Mas as destinaram a unidades especialmente criadas para esse fim, constituídas de escravos negros, filhos nativos de mamelucos e mesmo uma espécie de milícia que incluía artesãos recrutados localmente e uma miscelânea de mercenários estrangeiros. Essas unidades pouco efeito produziram e os lanceiros armados, espadachins e arqueiros que constituíam a nata do exército mameluco foram irremediavelmente superados pela infantaria armada de mosquetes e pela artilharia otomana.

Antes de lançar o ataque final contra os mamelucos, no entanto, os otomanos tiveram que enfrentar outro inimigo muçulmano muito mais perigoso. Meio século após a conquista de Constantinopla, a posição otomana foi desafiada não por um rival cristão, mas muçulmano, a nova dinastia safávida dos novos xás do Irã. Havia ela ascendido ao poder levada por um movimento xiita radical e, pela primeira vez em séculos, criou um Estado unificado e poderoso que abrangia toda a área entre as terras do Mediterrâneo e os acessos à Ásia central e Índia. O surgimento de um novo e militante poder no Irã, inspirado por doutrinas xiitas radicais e tendo por núcleo a área noroeste próxima das fronteiras otomanas, foi interpretado na Turquia como simultaneamente ameaça e desafio, e deu caráter religioso a esse recrudescimento da antiquíssima rivalidade entre os governantes da Anatólia e do platô iraniano. Havia ainda milhões de muçulmanos sunitas no Irã, talvez a maioria. E ainda pelo menos centenas de milhares de xiitas em terras otomanas, que poderiam ser considerados suspeitos de simpatizar com o novo regime xiita a oeste. Tanto o sultão otomano como o xá safávida se consideravam mutuamente como hereges e usurpadores, além de qualquer possibilidade de se tolerarem. A ameaça safávida aos otomanos tornou-se ainda mais séria e mais próxima por causa da origem turca da família safávida e do grande apoio com que contava na Anatólia turca.

A reação otomana à suposta ameaça começou cedo. Em 1502, o sultão Bayezid II ordenou a deportação dos xiitas, da Anatólia para a Grécia, e mobilizou forças ao longo da fronteira iraniana. Em 1511, os otomanos enfrentaram uma perigosa revolta xiita na Anatólia central. No ano seguinte, o idoso sultão abdicou em favor do filho, Salim I (1512-20), conhecido como “Yavuz Selim” (Salim, o Cruel). Não se passou muito tempo antes que a rivalidade e hostilidade entre o sultão Salim da Turquia e o xá Ismail, do Irã, se transformasse em guerra declarada. É irônico que na correspondência cada vez mais colérica entre os dois monarcas, que precedeu o início das hostilidades, o sultão escrevesse ao xá em persa, a língua dos cavalheiros cortesões, educados, e o xá respondesse ao sultão em turco, a língua de suas origens rurais e tribais.

A guerra terminou com a vitória decisiva, mas não conclusiva, dos otomanos. No dia 23 de agosto de 1514, na planície de Chaldiran, perto da fronteira entre os dois impérios, os janízaros e a artilharia otomanos infligiram uma derrota esmagadora às forças iranianas e, no dia 7 de setembro, o sultão ocupou a capital

do inimigo, Tabriz. Tal como seu predecessor, Mehmed II, o sultão Salim não explorou a vitória avançando para leste, preferindo retirar-se para a Turquia, deixando o xá derrotado e enfraquecido, mas ainda como governante do Estado xiita do Irã. Seguiu-se uma longa e renhida luta entre os dois impérios, na qual a repressão sangrenta dos xiitas na Turquia e dos sunitas no Irã irrigaram o ódio e o medo mútuos com o sangue de mártires.

A luta resultante tinha por objetivo tanto a liderança do islã quanto o controle do Oriente Médio. E foi travada não só nos campos de batalha, mas também na arena da propaganda entre as fés sunita e xiita, das quais o sultão otomano e o xá safávida eram respectivamente os paladinos. A luta acabou com uma vitória limitada dos otomanos, que conseguiram conter, mas não destruir, o império do Irã. Esse sucesso abriu caminho para a fase seguinte — a absorção pelo reino otomano dos países de fala árabe ao sul. Em uma curta e violenta guerra em 1516-7, os otomanos derrubaram o cambaleante sultanato mameluco, que dominara o Egito, Síria e Arábia ocidental durante dois séculos e meio e submetera essas terras. A partir dessas recém-adquiridas possessões, a soberania e suserania otomanas foram estendidas em várias direções — a oeste, através do norte da África até as fronteiras do Marrocos, ao sul, pelas duas margens do mar Vermelho, à África e Arábia, e, a leste, às águas do oceano Índico e, mais tarde, no séc.XVI, ao Iraque, que os otomanos, após demorada luta, conseguiram tomar dos governantes iranianos e, dessa maneira, levar suas armas até o golfo Pérsico. Os sultões otomanos reinavam nesse momento sobre as duas cidades sagradas, Meca e Medina, e os centros políticos, militares e econômicos do islã. As primeiras lhes expandiram consideravelmente o prestígio; as segundas, as responsabilidades.

Com os persas dominados e os mamelucos derrotados, os otomanos estavam nesse momento preparados para reiniciar a principal tarefa, a guerra na Europa. No reinado de Suleiman, o Magnífico (1520-66), o império atingiu o auge do poder. Em 1526, na decisiva batalha de Mohacs, os otomanos trituraram o exército do reino da Hungria. Kemalpashazade celebrou a vitória otomana em prosa quase épica:²

Com espadas relampejantes que pareciam chamas, que a tudo devoravam, eles atacaram os já condenados à derrota, mas valentes infiéis, que estavam formados em vistosos esquadrões que pareciam montanhas cobertas de tulipas. Em um festival de disputas, eles foram imediatamente tingidos de vermelho, como cálices de vinho, suas cabeças cortadas parecendo a flor da árvore-da-judéia, seus olhos brilhando como cornalina, suas mãos rubras como coral... [a batalha continuou] até que a borda do hipódromo celestial foi tingida pelas manchas de sangue do poente... o perverso rei [húngaro]... avançou para o campo de batalha em meio a uma nuvem de poeira que

toldou leste e oeste... indiferente aos tiros de canhões e mosquetes e, com um coração valente insensível ao medo, liderou a carga de sua brava cavalaria, acometeu de um único salto os janízaros, os mais bravos dos bravos... chegou às baterias, onde os mosqueteiros saudaram-no com uma chuva mortal de fogo, que secaram as flores no jardim da existência inútil do perverso inimigo...

Após uma luta longa e desesperada, o rei foi finalmente derrotado:

Ao comando do sultão, os mosqueteiros janízaros despejaram saraivadas de fogo contra o inimigo... e, em um instante, enviaram centenas, ou melhor, milhares deles diretamente para o Inferno... O pergaminho do tempo [do rei] foi finalmente enrolado, o circuito de seus dias de comando se concluiu, e o registro de sua vida transitória foi selado com a perda deste mundo e do próximo.

Após a vitória, os exércitos de Suleiman avançaram pela Hungria e, em 1529, pela primeira vez, sitiaram Viena. No leste, esquadras otomanas desafiaram os portugueses no oceano Índico. No oeste, o controle do norte da África trouxe o poder naval muçulmano ao Mediterrâneo ocidental — poder que também fez incursões ao Atlântico e em toda costa da Europa ocidental. Mais uma vez, o avanço do islã constituía um perigo mortal para a cristandade. As Cruzadas haviam terminado e recomeçara a *jihad*. Richard Knolles, o historiador elisabetano que escreveu sobre os turcos, expressou o sentimento comum da Europa ao referir-se ao império turco como “o atual Terror do Mundo”.

No séc.XVI, ocorreu a preamar da maré turca e o início da baixa-mar. Na Europa central, a primeira tentativa frustrada de tomar Viena deu início a um século e meio de lutas sangrentas e inconclusivas, que terminaram com o segundo sítio abortado de Viena em 1683. Desta vez, a derrota turca foi total e final. No leste, os otomanos, de suas bases no Egito e, um pouco mais tarde, no Iraque, consolidaram seu poder naval no golfo Pérsico e no mar Vermelho e, durante algum tempo, governadores seus mandaram no Iêmen e no chifre da África. Em certa ocasião, chegaram mesmo a enviar um contingente de artilheiros otomanos ao sudeste da Ásia para ajudar governantes locais muçulmanos em luta contra inimigos cristãos europeus. Mas em vão. Nem mesmo as frotas otomanas eram adversárias à altura dos navios de guerra portugueses e de outros países do Ocidente e, a despeito de ajuda local de governantes muçulmanos, os otomanos foram obrigados a abandonar o sul e o sudeste da Ásia às potências cada vez mais fortes da Europa ocidental.

No Mediterrâneo, os otomanos sofreram sua primeira grande derrota na batalha naval de Lepanto, em 1571. Lutfi Paxá deixou registrado que, na

qualidade de grão-vizir, discutiu a questão do poder naval com Suleiman, o Magnífico, e que lhe disse: “Sob os sultões anteriores, foram muitos os que governaram a terra, mas poucos os que governaram o mar. Na conduta da guerra no mar, os infieis são superiores a nós. Temos que derrotá-los.”³ Os turcos não os venceram, mas passou-se algum tempo antes que as consequências da batalha se tornassem claras. Embora celebrada em toda a Europa cristã como uma grande vitória, a batalha de Lepanto, no entanto, teve muito menos importância do que a derrota e destruição das esquadras otomanas em águas asiáticas. Antes de muito tempo, os otomanos conseguiram restabelecer seu poder naval no Mediterrâneo e proteger de ataques suas conquistas na Europa. Um historiador turco registra uma conversa entre o grão-vizir Sokollu Mehmed Paxá e o sultão Salim II (1566-74) sobre a construção de uma nova frota para substituir os navios destruídos em Lepanto. O sultão perguntou qual seria o custo e o grão-vizir respondeu: “O poder de nosso Império é tal que se fosse desejado equipar toda a frota com âncoras de prata, cordames de seda e velas de cetim, nós poderíamos fazer isso.”⁴

A esquadra foi, de fato, reconstruída, ainda que com equipamento menos luxuoso, e o poder naval muçulmano, a partir de bases no Oriente Próximo e no norte da África, continuou a dominar o Mediterrâneo e a aventurar-se pelo Atlântico até bem dentro do séc.XVII. Embora o poder real do mundo islâmico, em comparação com a Europa cristã, já houvesse declinado em aspectos importantes, essa decadência escapava à vista de cristãos e muçulmanos pela imponente panóplia do poder militar otomano.

Em meados do séc.XVI, Busbecq, embaixador do Sacro Império romano à corte de Suleiman, o Magnífico, manifestou profundas apreensões com a sobrevivência da Europa cristã, sob a ameaça do esmagador poderio otomano, e observou:⁵

Apenas a Pérsia se interpõe em nosso favor, pois o inimigo, enquanto se apressa para atacar, tem que manter um olho nessa ameaça à sua retaguarda... Mas a Pérsia está apenas retardando nosso destino final e não pode nos salvar. Quando os turcos resolverem seu caso com a Pérsia, eles se lançarão contra nossas gargantas, apoiados pelo poder de todo o Oriente. O quão despreparados estamos, não ousa dizer.

Os otomanos, contudo, não “resolveram seu caso com a Pérsia”. Continuaram a lutar com o vizinho e rival oriental até princípios do séc.XIX, tempos em que nem Turquia nem Pérsia estavam mais em condições de ameaçar o Ocidente.

Os governantes do Irã, tal como os sultões mamelucos do Egito, sentiam nojo

de armas de fogo e, no início, pouco fizeram para adotá-las nas forças armadas. Ainda como os mamelucos, o erro de suas idéias lhes foi mostrado no campo de batalha pelos mosqueteiros e artilheiros otomanos. Mas, ao contrário dos mamelucos, eles sobreviveram para lutar em outro dia e aplicar as lições aprendidas. No séc.XVII, mas principalmente no XVIII, os xás do Irã tomaram medidas para adquirir armas portáteis e peças de artilharia e reequipar suas forças. Tal como antes e em tempos posteriores, os reis do islã sempre conseguiram encontrar fabricantes, mercadores e especialistas cristãos europeus para lhes fornecer, equipar e treinar as forças, e mesmo mercenários europeus que com eles arriscaram sua sorte. Aparentemente, suas principais fontes de suprimento foram Veneza, Portugal e Inglaterra.

A despeito da relutância inicial, os persas aprenderam rapidamente a arte de fabricar e usar armas de fogo. Um enviado veneziano, Vincenzo di Alessandri, em relatório apresentado ao Conselho dos Dez, em 24 de setembro de 1572, observou:⁶

Eles usavam como armas espadas, lanças, arcabuzes, que todos os soldados podem usar, mas as armas deles são também superiores e mais bem temperadas do que as de qualquer outra nação. Os canos de seus arcabuzes têm em geral seis palmos de comprimento e disparam uma bala de pouco menos de três onças de peso. Usam-nos com uma facilidade que não os impede de manejar também arcos ou espadas, mantendo estas últimas nos arções interiores das selas, até que a ocasião as requer. O arcabuz é então guardado atrás da sela, de modo que uma arma não impede o uso da outra.

Essa descrição do cavalariano persa, equipado para uso quase simultâneo de arco, espada e arma de fogo, simbolizava muito bem a complexidade das mudanças que nesse tempo ocorriam. Nos sécs.XVI e XVII, os governantes da Pérsia, por mais relutantes que se mostrassem, usaram cada vez mais armas de fogo e equiparam com elas grandes números de soldados. Tal como os otomanos, embora em nada parecido com a mesma extensão, utilizaram também artilharia de sítio. O emprego de artilharia de campanha, no entanto, era limitado e, no geral, ineficaz.

Entre os mais notáveis sucessores do xá Ismail destacou-se o xá Abbas (1587-1629) que, como primeira grande tarefa, resolveu formar uma nova infantaria e artilharia segundo o modelo otomano. Neste trabalho, teve grande ajuda de dois irmãos ingleses, Anthony e Robert Shirley, que seguiram para o Irã em 1598 acompanhados por 26 aventureiros, permanecendo a serviço dos persas durante alguns anos. A primeira campanha de Abbas consistiu em deter os usbeques, da Ásia central, que tinham invadido e conquistado certo número de cidades nas províncias orientais do Irã. A fim de ficar com as mãos livres para esse fim,

negociou a paz com os otomanos, abandonando a Geórgia e o Azerbaijão, incluindo a antiga capital safávida de Tabriz. Após uma campanha bem-sucedida contra os usbeques e a retomada das províncias perdidas no leste, voltou a atenção novamente para o oeste. Em 1603, seus exércitos recapturaram Tabriz, prosseguiram no avanço para obter outras vitórias e capturar novos territórios, incluindo grande parte do Iraque, perdido anteriormente para os otomanos. Outro grande evento no seu reinado foi a entrada em cena, em 1616, da Companhia das Índias Orientais, inglesa, que operava a partir de Surat, na Índia. Os portugueses, que até então exerciam virtual monopólio do comércio ocidental no Irã, tentaram em vão deter a intrusão inglesa e, em 1622, mercadores ingleses ajudaram um exército persa a recapturar o porto de Hormuz, no golfo Pérsico, que estava em mãos portuguesas desde 1514. Essa vitória do exército persa ganhou um poema épico, composto especialmente para a ocasião.

O reinado do xá Abbas, ocasionalmente cognominado de “O Grande”, constituiu, de muitas maneiras, o auge do período safávida. As rivalidades comerciais das potências ocidentais — Portugal, Holanda e Inglaterra — no golfo Pérsico e no oceano Índico ofereciam vantagens que o xá rapidamente percebeu e explorou. Em 1597, mudou mais uma vez a capital. Antes transferida de Tabriz para Qazvin, ele, nesse momento, levou-a para uma cidade de localização mais central, Isfahan, de onde poderia supervisionar operações contra os inimigos a leste e oeste, os usbeques e os otomanos. Os numerosos prédios construídos ou reconstruídos em Isfahan durante seu reinado deram à cidade uma beleza permanente e emprestaram colorido à orgulhosa alegação de seus habitantes: “*Isfahan nis-i jehan*” (“Isfahan é metade do mundo”).

Após a morte de Abbas, a dinastia safávida entrou em rápido declínio. Os otomanos retomaram Bagdá e outros territórios recapturados por ele; os vizinhos do leste, os afegãos, juntando-se aos usbeques, reiniciaram as depredações; e talvez ainda mais importante para o futuro, a primeira missão russa chegou a Isfahan em 1664, ao mesmo tempo que cossacos começavam a incursionar pelas fronteiras caucasianas.

Entretanto, mudanças de amplas consequências vinham ocorrendo no norte. Em 1480, o czar Ivã, o Grande, de Moscou, conseguiu finalmente livrar-se do que os historiadores russos chamam de “o jugo tártaro” e terminar com toda a dependência e pagamento de tributos. Tal como os espanhóis e portugueses no Ocidente, mas com um sucesso muito maior, os russos, tendo posto um ponto final à dominação muçulmana em seu país, partiram em perseguição aos antigos senhores nos seus próprios países. Em 1552, após uma longa e dura luta, capturaram Kazan, a capital tártara do Volga, que se tornou e permaneceu como parte do reino russo. Desse ponto, desceram pelo Volga e, em 1556, capturaram o porto de Astracã, no mar Cáspio. Nesse momento, os russos controlavam todo o curso do rio Volga e haviam estabelecido uma cabeça-de-ponte no mar Cáspio.

Na marcha para o sul, haviam derrotado a maioria dos inimigos muçulmanos e, nesse momento, chegaram a território otomano e ao dos tártaros da Criméia. Embora conscientes desse perigo, os otomanos não conseguiram evitá-lo. Uma expedição enviada para recapturar Astracã e um plano para escavar um canal entre o Don e o Volga, que permitiria que as esquadras otomanas do mar Negro chegassem ao Cáspio, redundaram em fracasso. Durante algum tempo, os khans tártaros da Criméia conseguiram repelir os ataques russos e manter sua lealdade aos sultões muçulmanos, seus suseranos. Por algum tempo ainda, o mar Negro permaneceu sob controle turco e tártaro, e um importante comércio continuou a ser realizado entre a Criméia e Istambul, principalmente em alimentos e em escravos do leste da Europa.

O avanço russo, no entanto, continuou. No séc.XVII, Astracã serviu como base para nova expansão russa, às expensas dos Estados muçulmanos independentes do norte do Cáucaso. Em tempo oportuno, a cidade tornou-se o centro administrativo de uma província imperial russa, que dominava toda a área entre os desagüadouros dos rios Don e Volga. Em 1637, os cossacos do Don, agindo independentemente, capturaram a fortaleza naval turca de Azov, nas proximidades do mar Negro. Mantiveram-na durante vários anos contra ataques navais e terrestres turcos e em seguida ofereceram-na ao czar russo que, após pensar maduramente, resolveu recusar o presente, a fim de evitar uma guerra em grande escala com o Império otomano. A estrada russa para o mar Negro, embora ainda não aberta, já fora claramente balizada.

Já em 1606, o Tratado de Sitvatorok, entre o Sacro Imperador Romano e o sultão otomano assinalava outra importante mudança. Negociado e assinado em uma ilha no rio que formava a fronteira entre os impérios Habsburgo e Otomano, o tratado não foi mais, como no passado, uma trégua ditada pelos vencedores em sua própria capital, mas um documento, negociado na fronteira, entre iguais. A mudança foi simbolizada pelo uso, pela primeira vez, no texto turco do tratado, do título de sultão, *Padishah*, dado ao monarca Habsburgo, até então descrito desdenhosamente em documentos turcos como “o rei de Viena”. Nas primeiras fases do avanço otomano na Europa, não houve tratados no sentido correto da palavra e, na verdade, foram poucas as negociações. O estado de guerra entre a potência invasora do islã e seus inimigos infiéis, concebido como dever religioso perpétuo, era ocasionalmente interrompido por tréguas, que os otomanos vitoriosos ditavam em Istambul a seus derrotados adversários. O Tratado de Sitvatorok, portanto, assinalou uma mudança importante em conceito e procedimentos, refletindo a mudança ocorrida nas realidades do campo de luta.

O séc.XVII começou com uma concessão (de má vontade) de igualdade e terminou com um reconhecimento inequívoco de derrota. A mudança no equilíbrio de poder político e militar entre os mundos muçulmano e cristão foi lenta e gradual e passou-se algum tempo antes que as lições fossem

reconhecidas, aprendidas e aplicadas. A disparidade econômica foi ainda menos imediatamente visível, embora mais profunda e, nos seus efeitos, mais decisiva. Após as viagens oceânicas de descobrimentos, os principais centros do comércio europeu e, em última análise, de poder, mudaram do Mediterrâneo para o Atlântico e da Europa central e meridional para os Estados marítimos do Ocidente.

Nos seus negócios com os Estados islâmicos do Oriente Médio e outras regiões, os ocidentais desfrutavam de grandes vantagens. Seus navios, construídos para enfrentar as tempestades do Atlântico, eram maiores e mais pesados do que os das potências muçulmanas do Mediterrâneo e do Índico. Projetados por construtores navais e tripulados por navegantes treinados para enfrentar o desafio do Atlântico, eram mais manobráveis do que as frotas muçulmanas. E contavam com uma vantagem dupla: na guerra, podiam transportar mais canhões; na paz, cargas mais pesadas — e viajavam maiores distâncias com custos mais baixos. E quando as potências marítimas da Europa ocidental começaram a colonizar os territórios tropicais e subtropicais das Américas central e do sul e do sudeste da Ásia, puderam cultivar grande variedade de safras agrícolas, antes desconhecidas ou inacessíveis na Europa. Com elas e com seu próprio desenvolvimento econômico interno, alimentado pela chegada de ouro americano e novas possibilidades de crédito muito além de tudo o que o Oriente Médio conhecia, podiam nesse momento oferecer uma ampla seleção de mercadorias nos mercados dessa região.

Não menos importante que as mudanças nas relações de troca foi a crescente diferença em cultura econômica. No séc.XVI e depois, economias dirigidas para o produtor e políticas mercantilistas permitiram que as companhias comerciais européias, e os governos que as protegiam e estimulavam, concentrassem suas energias econômicas e expandissem suas atividades comerciais de uma maneira e num grau previamente desconhecidos nas sociedades orientadas para o consumidor do Império otomano e outros Estados islâmicos. A variedade e amplitude dessas atividades comerciais foram imensamente aumentadas quando os europeus ocidentais se estabeleceram na Índia e na Indonésia, não só como mercadores mas também como governantes e, através do exercício de poder naval, puderam controlar nas duas pontas o comércio de especiarias e outros bens vitais entre a Ásia e a Europa.

A mudança no equilíbrio do poder econômico entre os dois mundos, porém, não pode ser atribuída apenas à ascensão do Ocidente. Pelo menos parte das causas da decadência relativa do poder muçulmano deve ser procurada em mudanças internas.

Na primeira metade do séc.XVI, o sistema otomano clássico atingiu o máximo da glória e pouco espanta que observadores europeus da época nele vissem o próprio modelo e exemplo de um absolutismo centralizado, eficiente. Se

alguns deles, leais aos privilégios fundamente enraizados da velha ordem européia, viam no sultanato um exemplo terrível de poder arbitrário e caprichoso, havia outros que ansiavam por uma nova era européia de despotismo real esclarecido na nação-estado e enxergavam na Turquia o paradigma da monarquia moderna, disciplinada.

Por uma ironia da história, no exato momento em que Maquiavel e outros pensadores políticos europeus comparavam a fraqueza do rei francês com o poder do sultão turco, iniciavam-se em ambos os países certos processos que no devido tempo inverteriam os papéis dos dois monarcas. Na França, os magnatas se tornariam cortesãos, as regiões autônomas, distritos administrativos, e o rei aumentaria seu poder e autoridade sobre todos os súditos e todo seu reino até que pudesse, na verdade, dizer “*L'état c'est moi*”. Nos impérios islâmicos, a mesma palavra árabe, “*sultan*”, denotava o Estado e o soberano, mas, neles, os cortesãos tornaram-se magnatas; as províncias, principados; os escravos da casa imperial, os seus senhores; e “o senhor do mundo”, o títere do exército, dos oficiais e da Casa Real.

Quando Suleiman, o Magnífico, foi sitiado por Osman em 1520, ele se tornou senhor de uma máquina perfeita de governo absolutista, governando um império que se estendia da Hungria às fronteiras da Pérsia, do mar Negro ao oceano Índico. É bem verdade que estava sujeito às disposições inalteráveis da Lei Sagrada, mas esta lhe concedia poder quase absoluto, e seus expoentes mais autorizados eram as escoras firmes de sua autoridade junto ao povo. O governo e o exército — os homens que governavam e os homens que lutavam — eram seus escravos pessoais, privilegiados e imunes à massa do povo, é verdade, mas sem direito algum contra a vontade do soberano. A substituição regular dos velhos quadros pelos novos ingressos de escravos de origem humilde impediu o crescimento de uma aristocracia hereditária nos centros de poder — enquanto que, ao mesmo tempo, a pequena nobreza feudal, ligada ao sultão por feudos funcionais, revogáveis, gozava, ainda assim, de suficiente segurança em suas propriedades para garantir a prosperidade da agricultura e o bem-estar do campo.

No que interessava ao Império otomano, o grande desafio do séc.XVI, que obrigou a Europa a tomar novos caminhos de desenvolvimento político e econômico, nenhuma dificuldade apresentava e, por conseguinte, nenhum estímulo. Única entre os Estados da Europa, a Turquia já possuía o território, o potencial humano, os recursos e o controle centralizado necessários para organizar a nova máquina de guerra. Enquanto os povos da Europa iniciavam uma era de atividades e progresso febril, os turcos podiam relaxar, permanecer estacionários — e, por fim, decair.

Historiadores otomanos fixam a decadência do Império a partir da morte de Suleiman, o Magnífico, e, de fato, na segunda metade do séc.XVI surgiram os

primeiros sinais de esfacelamento na estrutura institucional otomana. Esses sinais são descritos em uma notável série de memórias, de autoria de estadistas e funcionários turcos, que se estende de fins do séc.XVI até os últimos dias do Império otomano.

Um desses sinais, a que frequentemente aludem os memorialistas, tomou a forma da decadência da classe *sipahi* — a pequena nobreza rural que constituía a espinha dorsal do Estado otomano nos primeiros dias e que, por muito tempo depois, continuara a ser um elemento importante. Numerosos fatores contribuíram para essa decadência, um deles a preferência do sultão por tropas “escravas” profissionais, em relação aos recrutas armados feudais, considerando as primeiras simultaneamente mais eficientes e menos independentes. Outro, o progresso tecnológico na arte da guerra, que requeria a formação de regimentos (cada vez mais especializados e com longo tempo de serviço) de artilheiros, granadeiros, sapadores e minadores, e que reduziram — embora não acabasse — a importância da cavalaria feudal.

O *timar* otomano, ou feudo militar, era revogável, transferível e condicional ao serviço militar. Embora fosse costumeira a prática de confirmar o herdeiro de um *sipahi* na posse do feudo do pai, isto não era um direito e dependia da capacidade de cada um de prestar serviço militar. Os *sipahis* eram, e isto freqüentemente acontecia, transferidos de um feudo para o outro e de uma a outra província. Em fins do séc.XVI, tornou-se cada vez mais comum extinguir os feudos com a morte ou a transferência de seus titulares e incorporar as terras aos domínios do sultão. Os registros de terras a partir do séc.XVI acusam um decréscimo ininterrupto do número de terras enfeudadas e correspondente aumento dos domínios do sultão. Este fato ocorreu principalmente na Ásia, e muito menos na Europa.

Decaindo a importância da cavalaria feudal, o exército permanente expandiu-se rapidamente, o que aconteceu também com o custo de sua manutenção. Estava aí, sem dúvida, uma das principais razões do confisco dos feudos vagos. A fim de garantir um rápido e fácil retorno monetário, o sultão não administrava diretamente a receita dessas terras, preferindo arrendá-la sob várias formas e concessões. E todas elas tinham caráter monetário, e não militar. Havia indivíduos que compravam ao Estado o direito de cobrar impostos, e outras nomeações usufrutuárias. No início, esses comissionamentos tinham curta duração; mais tarde, consolidou-se o costume de conceder ao cobrador um interesse vitalício que, por abuso, tornou-se objeto de herança e podia ser alienado. O sistema espalhou-se rápido por todo o império, e afetou não só as terras da Coroa. Numerosos feudos foram concedidos, como apanágios, a dignitários ou favoritos da corte, que os exploravam de alguma maneira e, no fim, até muitos *sipahis* delegaram a cobrança de receita aos seus *timars*.

O poder social e econômico decorrente do controle local do direito de

cobrança de impostos e os arrendamentos criaram uma nova classe de influentes detentores de propriedades nas províncias, que logo depois começaram a desempenhar um papel importante nos assuntos locais. Esta classe interpunha-se entre o governo e o campesinato e interceptava grande parte da receita. Em teoria, eles tinham posse apenas de arrendamentos e direitos de cobrança de impostos, mas, à medida que o governo, devido à debilidade crescente, perdia o controle das províncias, estes novos latifundiários puderam aumentar tanto a extensão de suas terras quanto a segurança de seus domínios. No séc.XVII, eles começaram mesmo a usurpar algumas das funções do governo.

Na história otomana, eles são conhecidos geralmente como *ayan*, palavra geralmente traduzida como “notáveis”. O termo *ayan* tem estado em uso desde tempos antigos, no sentido geral de notáveis locais ou provincianos, geralmente mercadores. Atualmente, denota um grupo social definido, ou uma classe de velhos e novos latifundiários, a cargo de funções políticas importantes. No início, esse costume encontrou resistência, como sendo uma forma de usurpação, embora, em meio às dificuldades financeiras e administrativas do séc.XVIII, o governo central tenha julgado conveniente delegar cada vez mais a administração dos assuntos provincianos, incluindo mesmo o governo de cidades, aos *ayan*, que passaram a desenvolver características de uma classe de proprietários de domínio absoluto, ou alodial.

Enquanto essas mudanças ocorriam no âmbito da cavalaria feudal e no campo, o exército de escravos também passava por mudanças radicais. Elas são em geral fixadas na segunda metade do séc.XVI, época em que surgiu a primeira indicação clara de mudança na política de recrutamento. O corpo de janízaros era uma corporação fechada e privilegiada, desfrutando de grande poder e tornada coesa por um forte *esprit de corps*. No início, eram recrutados exclusivamente entre cativos e escravos cristãos, principalmente pelo *devshirme*. Ingressando na fraternidade mística do *Bektashiyya*, com a qual o corpo de janízaros estivera ligado desde sua fundação, os recrutas transformavam-se em uma soldadesca dedicada, celibatária, sem outro lar que não o quartel, sem outra família que os camaradas. Oficiais janízaros, no entanto, tinham permissão para casar, bem como soldados idosos reformados ou que prestavam serviço em guarnições. Ou nas palavras do *Kavanin-i-Yenicheriyan* — o regulamento do corpo de janízaros:⁷

Desde tempos imemoriais tem sido ilegal que janízaros se casem; só oficiais e soldados idosos e definitivamente impróprios para o serviço de combate podem casar e, neste caso, apenas com licença do Sultão. O estado do janízaro é de celibato e, por essa razão, quartéis foram construídos para eles.

O declínio da corporação pode ser marcado a partir da data em que se adotou

o recrutamento por herança e por compra. No início, os novos métodos suplementavam o *devshirme*; no fim, suplantaram-no por completo. O primeiro rompimento foi consequência da prática, cada vez mais freqüente, de casamento pelos janízaros. Já comum sob Suleiman, o Magnífico, passou a ser reconhecido como direito por Salim II ao subir ao poder e, daí em diante, uma proporção substancial dos janízaros, soldados e oficiais, passou a ser de homens casados que viviam com suas famílias.

Casamento também significava filhos e era natural que pais que pertenciam a grupos privilegiados tentassem obter os mesmos privilégios para eles. Em 1568, Salim II, após repetidos pedidos, concordou em que os janízaros incluíssem os filhos nas folhas de pagamento do exército, como cadetes. Ao tempo de meninos, eles recebiam rações e um pequeno soldo e, no devido tempo, eram incluídos na corporação como membros plenos. Esses novos janízaros — os “filhos de escravos” como eram chamados, a fim de distingui-los dos “escravos” autênticos — nem eram cuidadosamente selecionados nem rigorosamente treinados como os produtos do *devshirme*. Em 1592, constituíam a maioria da corporação.

Uma vez aberta uma brecha, o rígido sistema de recrutamento de escravos desmoronou por completo. Durante a guerra com o Irã em fins do séc.XVI, a corporação foi, na realidade, aberta a todos os tipos de pessoas, quaisquer que fossem suas origens ou status, que podiam comprar sua inscrição nas folhas de pagamento. “No reinado do falecido sultão Murad Khan [1574-95]”, diz o historiador Selaniki Mustafa,⁸

... uma vil ralé de desprezíveis intrusos ingressou na respeitada corporação e, através de suborno, regimentos de janízaros, couraceiros e artilheiros foram abertos a camponeses, a fazendeiros que haviam abandonado suas terras, aos tats, chepnis, ciganos, judeus, laz, russos, e moradores de cidades... Quando esses indivíduos ingressaram nas fileiras, a tradição e o respeito desapareceram por completo; a cortina de reverência ao governo foi rasgada de cima a baixo e, desta maneira, homens que nem tinham aptidão nem experiência do assunto chegaram e ocuparam os centros de poder...

A queixa tornou-se comum e é repetida pelo memorialista Koçu Bei, que lamenta que em seus dias (princípios do séc.XVII) todo tipo de ralé estava ingressando no corpo de janízaros — “homens cuja religião e fê são desconhecidas, moradores de cidades, turcomanos, ciganos, tats, curdos, estrangeiros, laz, nômades, almocreves, cornacas, carregadores, fabricantes de mel, assaltantes, batedores de carteira e outros tipos de gentinha, de modo que a ordem e a disciplina deterioraram-se, e desapareceram a lei e a tradição...”⁹

Koçu Bei, ele mesmo recrutado pelo *devshirme* em Goritsa, na Macedônia,

sentia-se profundamente desolado com a degradação da corporação e lembrou ao sultão que ele não tinha necessidade de preencher os seus exércitos com essa gentilha: “Na Bósnia e Albânia ainda há homens... com filhos bravos e valentes...”

Mas era tarde demais. O recrutamento apressado, a esmo, ocasionado pelas tensões militares e financeiras de fins do séc.XVI, deu início a um processo de mudança rápida que, em muito pouco tempo, transformou toda a natureza do corpo de janízaros. Com o abandono do *devshirme* e a admissão de muçulmanos livres, o corpo tornou-se uma instituição hereditária, com privilégios extensos e ciumentamente defendidos, tanto individuais quanto coletivos. O ingresso era feito principalmente por herança, mas também por compra, e foram muitos os mercadores e artesãos que adquiriram, para si mesmos e para seus descendentes, um lugar nas folhas de pagamento dos janízaros. Ainda nominalmente escravos do sultão, os janízaros eram muitas vezes seus senhores; ainda nominalmente soldados, degeneraram e se transformaram numa espécie de ralé armada, mais do que pronta para lutar nas ruas por seus privilégios corporativos ou em resposta a instigações religiosas ou procedentes do palácio, mas de pouca valia contra inimigos disciplinados no campo de batalha.

O abandono do *devshirme* produziu também um efeito extenso e imediato sobre a escola de pajens do palácio, onde eram recrutados os altos funcionários da Casa Real e do Estado. Até certo ponto, o suprimento decrescente de cativos e renegados da Europa podia ser compensado com a importação de escravos do Cáucaso. As mulheres caucasianas sempre haviam sido apreciadas nos haréns do Oriente Médio, e os escravos caucasianos desempenharam também um papel de algum relevo, notadamente na última fase do sultanato mameluco no Egito. No Império otomano, contudo, esse papel fora secundário e eles haviam sido superados, entre os escravos e no exército, por seus colegas de origem balcânica ou de outras regiões da Europa. Em fins do séc.XVI, esta situação começou a mudar e homens de origem caucasiana — georgianos, circassianos, chechênios e abazas — passaram a figurar com mais destaque na elite governante do Império. O primeiro grão-vizir de origem escrava definitivamente caucasiana parece ter sido Hadim Mehmed Paxá, um eunuco do palácio, de origem georgiana, que exerceu o cargo durante quatro meses em 1622-3. Dessa data em diante, os caucasianos tornaram-se mais comuns e, nos sécs.XVII e XVIII, eram numerosos entre os generais, governadores e ministros do Império.

O choque de facções na capital assumiu numerosas formas e os alinhamentos de poder mudavam constantemente. A luta, no entanto, parece ter sido resolvida entre dois pólos — em uma extremidade, o grande vizirato, apoiado pelos nascidos livres da burocracia e grande parte da hierarquia religiosa; e na outra, o palácio e o harém, com sua vasta rede de influência e seus graduados, escravos ou homens livres, espalhados por toda a máquina do governo imperial.

O choque entre a Europa cristã e o islã otomano tem sido freqüentemente comparado ao confronto, em nossos próprios dias, entre o Mundo Livre e a União Soviética. A comparação não deixa de ter mérito. Em ambas as ocasiões, o Ocidente foi ameaçado por um corpo político e sociedade militantes e em expansão, impelidos pelos atributos imperiais gêmeos de apetite pelo poder e senso de missão — e enobrecidos pela crença dogmática em luta perpétua, terminando em vitória inevitável. A comparação, porém, não deve ser levada longe demais. No primeiro confronto, enobrecimento e dogmatismo existiam em ambos os lados, e maior tolerância no lado turco. Nos sécs.XV e XVI, o movimento dos refugiados — daqueles que, na vívida frase de Lenin, “votaram com os pés” — era do Ocidente para o Oriente, e não como em nossos dias, do Oriente para o Ocidente. A fuga dos judeus, expulsos da Espanha em 1492, para a Turquia, é fato bem conhecido, mas não exclusivo. Outros grupos de refugiados, dissidentes cristãos perseguidos pelas Igrejas dominantes em seus próprios países, além de judeus, encontraram refúgio em terras otomanas. Ao chegar ao fim o domínio otomano na Europa, as nações cristãs que eles haviam governado durante séculos continuavam nos mesmos lugares, com suas línguas, culturas, religiões e mesmo, até certo ponto, instituições, intactas e prontas para reiniciar a existência nacional separada. O mesmo não se pode dizer dos muçulmanos que permaneceram onde estavam, após o fim do domínio turco, nos Bálcãs, e do domínio mouro na Espanha.

Mas os refugiados não foram os únicos beneficiários do domínio otomano. O campesinato das províncias conquistadas descobriu também que melhorava de muitas maneiras sua situação. O governo imperial otomano trouxe unidade e segurança, substituindo o conflito e a desordem, tudo isso com importantes conseqüências sociais e econômicas. No curso das guerras de conquista, grande parte da velha aristocracia hereditária possuidora de terras foi destruída, doando-se essas propriedades sem donos, como feudos, a soldados otomanos. No sistema otomano, contudo, o feudo era basicamente a concessão do direito de cobrar impostos. E teoricamente, pelo menos, pela vida do titular ou algum período mais curto, e suspenso quando o titular deixava de prestar serviço militar. Não implicava direitos hereditários nem jurisdição senhorial. Os camponeses, por outro lado, desfrutavam geralmente do que era, na realidade, uma forma de posse hereditária, protegida pelo costume otomano tanto contra a fragmentação quanto contra a concentração da propriedade. Eles, por conseguinte, gozavam de maior liberdade em suas fazendas do que sob os governantes cristãos anteriores. Os impostos que pagavam eram fixados em volume moderado e cobrados de forma humana, em comparação com a prática de regimes anteriores e também de regimes vizinhos. Esta segurança e prosperidade contribuíram em muito para reconciliá-los com outros aspectos, menos atraentes, do domínio otomano, e explica em alto grau a longa tranquilidade que reinou nas províncias otomanas

até a irrupção explosiva de idéias nacionalistas procedentes do Ocidente.

Em data tão recente quanto o séc.XIX, europeus que visitavam os Bálcãs comentavam o bem-estar e o contentamento do campesinato da região, que consideravam como melhores do que as condições reinantes em outras partes da Europa cristã. O contraste foi ainda mais notável nos sécs.XV e XVI, a era das grandes revoltas de camponeses na Europa. Até mesmo o fortemente condenado regime do *devshirme* tinha seus aspectos positivos. Através desse meio, o aldeão mais humilde podia ascender aos cargos mais altos e mais poderosos do Estado. Muitos fizeram isso e levaram consigo suas famílias — forma esta de mobilidade social impossível nas sociedades aristocráticas da cristandade da época.

O Império otomano afetou a Europa de grande número de maneiras. Durante longo tempo, foi temido como inimigo perigoso — medo este que sobreviveu por longo tempo ao perigo. No que interessava a mercadores, fabricantes de artefatos e, mais tarde, financistas, era um mercado rico e cada vez mais aberto, e para muitos outros — e aqui também temos um paralelo com a confrontação moderna — exercia um poderoso fascínio. Os descontentes e ambiciosos eram atraídos pelas oportunidades oferecidas, e muitos que a Europa chamava de “renegados”, e que os muçulmanos denominavam de “*muhtadi*” (“os que encontraram o verdadeiro caminho”), fizeram carreiras brilhantes no serviço público otomano. Camponeses explorados olhavam com esperança para os inimigos de seus senhores. Martinho Lutero, em sua “Advertência para orar contra os turcos”, publicada em 1541, advertiu que os pobres, oprimidos por príncipes, latifundiários e burgueses gananciosos, poderiam muito bem preferir viver sob os turcos do que sob cristãos desse quilate. Até mesmo os defensores da ordem tradicional ficaram impressionados com a eficiência política e militar do império turco no seu auge. Uma parte muito grande da literatura produzida na Europa sobre a ameaça turca trata dos méritos da ordem turca e da sabedoria em imitá-la.

Na noite de 5 para 6 de setembro de 1566, o sultão Suleiman, o Magnífico, faleceu em sua tenda durante o sítio de Szigetvar, na Hungria. Era um momento de crise. A batalha continuava em andamento, de resultado incerto, e estava muito longe o herdeiro do trono. O grão-vizir resolver manter em segredo a morte do sultão. O corpo de Suleiman foi parcialmente embalsamado e carregado em uma liteira durante três semanas, até chegar a notícia de que o novo sultão, Salim II, assumira em segurança o poder em Istambul. Só então foi revelado o segredo da morte de Suleiman.

O sultão morto, comandando o exército de trás de cortinas cerradas, foi um símbolo. O novo sultão, um beerrão incompetente conhecido nos anais turcos como “Salim, o Bêbado”, constituiu um presságio do destino declinante do Estado e do império. Os exércitos otomanos haviam se retirado de Viena e as esquadras,

do oceano Índico. Durante algum tempo, a fachada imponente do poder militar ocultou o declínio real do poder otomano. Em Istambul, um sultão capaz e implacável, Murad IV (1623-40) e, mais tarde, dois grandes vizires, o albanês Mehmed Koprulu e seu filho, Ahmed, que ocuparam em sucessão o cargo de 1656 a 1678, conseguiram deter a podridão em casa e mesmo obter algumas vitórias no campo de batalha. Em 1683, sob a liderança de um novo grão-vizir, Karamustafa Paxá, cunhado de Ahmed Koprulu, conseguiram até mesmo fazer uma segunda tentativa para tomar Viena.

Mas era tarde demais e, desta vez, os otomanos amargaram uma derrota decisiva e final. Nesse momento, em vez da força, era a fraqueza do Estado otomano que criava um problema para a Europa. Esse problema veio a ser conhecido como “a questão oriental”.

PARTE IV

PERFIS

CAPÍTULO 8

O Estado

De acordo com a tradição muçulmana, o profeta Maomé enviou, de sua casa na Arábia, cartas a reis e príncipes infiéis, informando-os de seu apostolado e convocando-os a adotar o islã. Numerosos soberanos, governadores e bispos são citados como as tendo recebido, os mais importante entre eles mencionados como “César” e “Chosroes”, isto é, os imperadores de Bizâncio e da Pérsia, que entre si partilhavam o Oriente Médio.

“César” era, claro, o imperador de Constantinopla, o sucessor dos imperadores romanos e, desde o tempo de Constantino, o titular do império cristão. A natureza da dignidade imperial, como vista sob a nova fé, foi exposta por Agapito, diácono da Igreja da Santa Sabedoria — em grego, Hagia Sophia, conhecida geralmente no Ocidente pelo seu nome italiano, Santa Sofia. Em uma prédica ao imperador Justiniano, mais ou menos no ano 530 d.C., disse ele:¹

Tendo uma dignidade que se coloca acima de todas as demais honrarias, majestade, vós prestais honras, acima de todas, a Deus, que vos deu tal dignidade; na medida em que Ele vos concedeu o cetro do poder terreno, à semelhança do reino do céu, Ele vos deu poder com a finalidade de instruídes os homens para que se mantenham fiéis à causa da justiça, e o dever de punir os uivos dos que deblateram contra a causa; estando vós sob o reinado da lei da justiça e sendo rei legítimo dos que de vós são súditos.

Na Roma pagã, o imperador era rei, sacerdote, e mesmo, em certo sentido, Deus. Após a conversão ao cristianismo, o soberano não mais reivindicou divindade e os imperadores cristãos passaram a reconhecer uma fronteira — embora não uma separação — entre as funções imperiais e sacerdotais, entre *imperium* e *sacerdotium*. A distinção entre política e religião ou, em linguagem moderna, entre Estado e Igreja está implícita até mesmo nos Evangelhos, onde o fundador do cristianismo é citado como prescrevendo aos seus seguidores “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mateus, 22:21). Aparentemente, coube ao imperador Justiniano traçar uma clara distinção entre os dois. No prefácio à sua sexta *novella*, dirigida ao Patriarca de Constantinopla, e que tratava da ordenação de bispos e outros membros do clero, declarou:²

As maiores bênçãos da humanidade são as dádivas de Deus, que nos foram concedidas por mercê — o sacerdócio e a autoridade imperial. O sacerdócio cuida das coisas divinas; a autoridade imperial é exercida, e nisto mostra diligência, sobre coisas humanas; ambas procedem da mesma e única fonte e ambas adornam a vida do homem.

Os mais antigos governantes bizantinos ainda usavam títulos romanos, como imperador, César, ou Augusto. Mais tarde, eram comumente designados por duas palavras gregas, “*basileus*” (“monarca”) e “*autokrator*”. A fim de enfatizar a natureza de sua soberania, os imperadores baixavam decretos “em nome do Senhor Jesus Cristo”, “*en onomati tou Despotou Iesou Khristou*”. Em Bizâncio, ao imperador cabia a responsabilidade final não só pelo Estado quanto pela Igreja, e constituía seu dever aprovar e impor a “opinião certa” — o termo grego, retirado das obras de Platão, é “*orthe doxa*” — da forma definida pelas autoridades eclesiásticas.

Nos primeiros séculos, os imperadores de Constantinopla consideravam sua missão como universal. Como governantes do único domínio imperial, e titulares da única verdadeira religião revelada por Deus, cabia-lhes levar a paz imperial e a fé cristã a todo o mundo. O cerimonial bizantino dava ao imperador o título de *kosmokrator*, governador do mundo, e mesmo de *khronokrator*, governador do tempo. Entre as insígnias e emblemas da soberania imperial universal, nenhuma era mais poderosa do que a moeda de ouro, a *solidus* ou *denarius*, que, durante muitos séculos, fora cunhada apenas em nome do César romano ou do *autokrator* bizantino, e que era conhecida e aceita em todo o mundo.

Os conflitos e caos do séc.III deixaram os imperadores bizantinos à testa de um domínio menor, com uma máquina administrativa e militar debilitada e empobrecida. As reformas de Constantino, continuadas e completadas por seus sucessores, restabeleceram a força e a eficiência do governo imperial e capacitaram-no a sobreviver aos perigos e derrotas que adviriam. A nova organização afetava por igual a capital e as províncias. No centro, a administrativa se dividia em certo número de departamentos, com servidores civis profissionais, que tratavam de assuntos tais como defesa e segurança do Estado, chancelaria e assuntos exteriores e, claro, finanças. As províncias do império foram reduzidas em tamanho e, em consequência, aumentadas em número, e agrupadas em quatro grandes prefeituras, dirigidas por um prefeito pretoriano. Estes dignitários possuíam poder considerável e alto grau de independência em questões fiscais e militares, embora fossem pessoalmente responsáveis perante o imperador.

A eficiência do novo sistema dependia muito da organização militar. Havia um exército regular — móvel e altamente treinado —, vinculado à pessoa do imperador e à sua disposição para reprimir rebeldes internos ou inimigos

externos.

O mais importante desses inimigos era, claro, o governante da Pérsia, o único titular rival da autoridade imperial. Em uma inscrição no ano 260 d.C., proclamando vitória sobre os romanos, o governante persa Shapur I descreve a si mesmo da seguinte maneira:³

Eu, senhor Shapur, adorador de Mazda, Rei dos Reis do Irã e do não-Irã, da raça dos deuses, filho do adorador de Mazda, o Senhor Ardashir, Rei dos Reis do Irã, da raça dos deuses, neto de Papak... sou o governante da terra do Irã.

Shapur, na verdade, obtivera uma grande vitória sobre os romanos, embora, nos séculos que se seguiram, enquanto o Estado romano era reorganizado e fortalecido, o Estado do Irã definhava gravemente.

O reinado de Chosroes I (531-79 d.C.), conhecido como “Anushirvan” (“a Grande Alma”), assinalou o clímax de um período de luta e mudança revolucionárias. Sob seu pai e predecessor, Kavadh (448-96; 499-531), um movimento comunista chefiado por um rebelde religioso chamado Mazdak, possivelmente um maniqueu, surgiu e foi durante algum tempo protegido pelo rei, talvez como arma contra os nobres feudais. Chosroes restabeleceu a ordem e uma calma relativa. Reprimindo os mazdakitas, esforçou-se para reorganizar o Estado, o governo, e o exército. Nesta obra, conseguiu algum sucesso inicial, sucedido por um período de poder militar.

O império, contudo, estava basicamente debilitado. A estrutura feudal foi quebrada e substituída por despotismos militares, com um exército profissional permanente e remunerado. As classes privilegiadas conservaram a isenção de tributação, mas se tornaram crescentemente dependentes do rei e a vida centralizou-se, mais do que nunca, em torno da corte. O processo de mudança, no entanto, estava ainda incompleto. Persistia o antigo espírito de independência e, após Chosroes, os nobres, mais uma vez, ameaçaram a Coroa. Até os comandos militares tenderam a se tornar feudos durante as guerras externas e lutas civis internas do séc.VI. Um novo tipo de feudalismo militar, dominado por generais, emergiu dessas lutas, mas não lhe foi dado tempo para consolidar-se.

Quando, em princípios do séc.VII, árabes muçulmanos invadiram o Irã, a autoridade central se desintegrava, príncipes territoriais hereditários governavam as províncias e, após a derrota inicial dos exércitos imperiais, seus territórios foram conquistados um após outro e absorvidos no reino dos califas. A crise social e política do último século sassânida ocorreu paralelamente a sublevações religiosas. Diversas heresias zoroastrianas, destacando-se entre elas o maniqueísmo e suas várias ramificações, desafiaram o sistema sacerdotal e real. Embora nunca inteiramente bem-sucedidos, esses movimentos solaparam a coesão e a autoridade do sistema religioso zoroastriano.

Este foi o sistema sassânida encontrado pelos muçulmanos — e o modelo no qual se basearam algumas instituições políticas do califado abássida. Tinha ele como aspecto característico o despotismo, temperado pela deposição e o assassinato, e era mantido por rituais e cerimoniais intrincados, que fascinaram os conquistadores árabes. Mas deixou também outra herança, burocrática e clerical. Os sobreviventes da velha nobreza feudal persa haviam se tornado militarmente ineficientes e mesmo insignificantes. As famílias aristocráticas, contudo, conservavam poder e influência, agindo através da burocracia. As habilidades e atitudes da classe patricia de escribas persas estavam destinadas a reaparecer nos tempos islâmicos.

A teoria persa de realza era basicamente religiosa. Os sassânidas, em contraste com os partas, haviam estabelecido uma espécie de igreja estatal que, por seu lado, santificava o poder real e desempenhava papel ativo na vida social e política. Era ela dirigida por uma hierarquia detalhadamente regulamentada, sob a autoridade suprema do Sumo Sacerdote, que exercia não só autoridade espiritual, mas também mundana, tendo terras, direito de cobrar dízimo e privilégios. As camadas mais altas do sacerdócio eram também ocupadas pela aristocracia e, destarte, formavam uma espécie de *noblesse de robe*.

A Pérsia sassânida era uma sociedade eminentemente aristocrática, na qual o status dependia inteiramente de filiação às classes superiores fechadas. Além dos defeitos, possuía também os méritos de uma sociedade desse tipo, notadamente uma tradição de cavalheirismo e cortesia que, em geral, faltava no mundo greco-romano.

A base aristocrática da sociedade civil persa, já gravemente debilitada pelas convulsões do séc.VI d.C., foi definitivamente solapada pela democratização trazida pelo islã.

Talvez seja instrutiva uma comparação entre os dois Estados derrotados pelos árabes — Bizâncio e Pérsia. Geograficamente, havia uma notável semelhança entre os dois. Ambos tinham seu centro em altos platôs, nos quais a língua e cultura dominantes — grega e cristã na Anatólia, e persa e zoroastriana no alto platô do Irã — eram as do povo imperial dominante. Ambos controlavam territórios contíguos habitados por povos cuja língua e crenças religiosas diferiam das suas. Os súditos bizantinos na Síria e os persas no Iraque eram basicamente cristãos que falavam aramaico. Na Síria, os bizantinos enfrentavam também oposição de grupos dissidentes nas igrejas, grupos que, aos poucos, criaram hierarquias, identidades e costumes litúrgicos próprios e separados.

A diferença mais espetacular ocorria na situação das duas capitais imperiais. Constantinopla situava-se no lado mais distante do platô anatoliano, segura por trás de altas muralhas. Fracassaram todas as tentativas árabes de conquistar a cidade e o império conseguiu reagrupar suas forças e sobreviver por mais alguns séculos. A capital sassânida situava-se em Ctesifonte, no Iraque, no lado próximo

do platô iraniano. Caiu na primeira onda de ataques em 637 e, daí em diante, os magnatas persas, com seus exércitos separados, não tiveram mais um centro em torno do qual pudessem se reunir e recuperar as forças.

No curso da expansão, os árabes encontraram duas tradições estatais imperiais muito diferentes, a romana e a persa, e foram profunda, ainda que diferentemente, afetados por ambas. Havia também uma diferença importante entre os invasores muçulmanos árabes e as outras ondas de invasão, antes e depois, que engolfaram os grandes impérios. Os povos germânicos que invadiram os territórios do Império romano do Ocidente encontraram uma sociedade civil e uma religião, o Império romano e a Igreja cristã, ambas com instituições, hierarquias e leis próprias. Os invasores, pelo menos em princípio, aceitaram ambas e tentaram realizar seus próprios objetivos dentro da estrutura dupla da sociedade civil romana e cristã. O imperador do Ocidente tornou-se um títere de seus senhores bárbaros e até mesmo quando o Império do Ocidente finalmente morreu de inanição, um novo “Sacro Império romano” foi criado no devido tempo na Alemanha. Os invasores árabes da Pérsia e Bizâncio comportaram-se de modo muito diferente, abolindo mesmo — ou melhor, especialmente — as formas da velha ordem e criando instituições soberanas próprias. Os invasores subseqüentes vindos do Oriente e que penetraram nos (e conquistaram) reinos do islã adotaram um modelo muito mais parecido com o dos povos germânicos na Europa. Os turcos e, após a conversão, até os mongóis, preservaram as instituições da fé islâmica e a estrutura do califado e do sultanato e as usaram em proveito próprio. Tal como o latim no Ocidente, o árabe e o persa, no Oriente, foram preservados e mesmo tratados com carinho pelos novos senhores.

Os muçulmanos, como outros povos, governavam, arrecadavam impostos e faziam a guerra. Mais do que os outros, porém, envolviam a religião em todas essas atividades. Entre as experiências cristã e muçulmana havia uma diferença profunda. Durante três séculos, até a conversão de Constantino, os cristãos foram minoria, sempre sujeitos à suspeita e mesmo à perseguição do Estado. Nessa época, criaram suas próprias instituições, que se erigiram em Igreja. Maomé, o fundador do islã, era o seu próprio Constantino. Em seu tempo de vida, o islã tornou-se uma lealdade não só religiosa mas política, transformando-se a comunidade de Medina em Estado, tendo como soberano o próprio Profeta — governante de uma terra e de um povo. A memória de suas atividades como governante é venerada no Corão e nas tradições narrativas mais antigas, que constituem o núcleo da consciência histórica de muçulmanos em toda parte.

Para o Profeta e seus companheiros, por conseguinte, a opção entre Deus e César, a armadilha na qual, não Cristo, mas tantos cristãos caíram, não existia. Nos ensinamentos e na experiência muçulmana não havia César. Deus era o

chefe de Estado e, Maomé, seu Profeta, ensinava e governava em seu nome. Como Profeta, não teve — nem podia ter — um sucessor. Como soberano supremo da comunidade político-religiosa do islã, foi sucedido por uma longa linhagem de califas.

Afirma-se às vezes que o califa era o chefe do Estado e da Igreja, papa e imperador na mesma pessoa. Esta descrição, em termos ocidentais e cristãos, induz a erro. Certamente não havia distinção entre *imperium* e *sacerdotium*, como no império cristão, e nenhuma instituição eclesiástica, nenhuma Igreja, com um chefe e hierarquia próprios. O califado sempre foi definido como cargo religioso e a finalidade suprema do califa era defender a herança do Profeta e fazer com que fosse cumprida a Lei Santa. O califa, no entanto, não tinha funções pontificais, nem mesmo sacerdotais, e tampouco se enquadrava, nem por educação nem por experiência profissional, na categoria de ulemá. Não lhe cabia nem expor nem interpretar a fê, mas mantê-la e defendê-la; criar condições nas quais seus súditos pudessem seguir a boa vida maometana neste mundo e se preparar para o próximo. E, para assim fazer, tinha que manter a Lei Santa dada por Deus dentro das fronteiras do Estado Islâmico, defendê-lo, e nos casos possíveis estender-lhes as fronteiras, até que, no devido tempo, todo o mundo se abrisse para a luz do islã. Na historiografia muçulmana, as primeiras conquistas foram designadas pela palavra árabe *futuh*, que significa literalmente “aberturas”.

O califa ostentava numerosos títulos, que simbolizavam os diferentes aspectos e maneiras como seu cargo era entendido. Teólogos e juristas referiam-se geralmente a ele como imã, o líder, com o significado primário de líder em oração dos muçulmanos. Sua autoridade política e militar era denotada pelo termo *amir al-muminin*, geralmente traduzido como “comandante dos fiéis”. Este era, aliás, o título usado com mais frequência. O termo *khalifa* era comumente o preferido dos historiadores e, muitas vezes, aparecia em moedas. Em teoria, e nos primeiros séculos após o Profeta, na prática só havia uma única comunidade muçulmana, governada por um único Estado e tinha por chefe o califa. A titulação de soberania no islã, ao contrário da cristandade, não usava em geral designações territoriais e étnicas. Não houve equivalentes aos reis da Inglaterra, da França, da Espanha, ou de outros reinos do Ocidente. Durante as grandes guerras entre o sultão da Turquia e o xá da Pérsia no séc.XVI, estes eram os títulos com que um se referia ao outro, para menosprezá-lo, e nunca a si mesmo. Cada um deles, no seu próprio reino, era o representante de Deus na Terra e governante de todos os muçulmanos. O adversário era um dissidente, um rebelde, na melhor das hipóteses um potentado local.

As questões fundamentais enfrentadas pelos primeiros muçulmanos nos anos formativos do califado foram as seguintes: Quem deve ser o califa? De que modo deve ser ele escolhido? Quais são seus deveres? Quais a extensão e limites

de seus poderes? Poderá ser deposto? Quem o sucederá? Todas essas perguntas foram intensamente discutidas e, às vezes, violentamente debatidas entre juristas e teólogos, argumentando com base nos princípios da lei e doutrina religiosa e citando a experiência prática do primeiro califado. O Shia sustentava que o califado devia ser hereditário, na linhagem do Profeta, e, por conseguinte, que todos os califas, exceto pelo curto reinado de Ali e seu filho Hassan, haviam sido usurpadores. Já a opinião de maior curso entre os muçulmanos sunitas era a de califado eletivo, sendo a ele elegíveis todos os membros da tribo do Profeta, a Quraysh. Os juristas sunitas imaginavam uma forma de eleição baseada na escolha de um novo chefe em uma antiga tribo árabe. Nem a composição e números do eleitorado nem os procedimentos eleitorais foram jamais definidos legalmente. Alguns juristas exigiam a participação de todos os eleitores qualificados, mas sem lhes definir a qualificação. Alguns falavam em um quorum, em cinco, três, dois, e mesmo em um único eleitor. O estágio seguinte seria aceitar que o único eleitor poderia ser o califa reinante, a quem caberia, destarte, indicar seu herdeiro presuntivo.

Esses ensinamentos e argumentos refletiam a aceitação, embora relutante, por juristas devotos, das realidades políticas. A evolução do califado como instituição pode ser dividida em quatro períodos. O primeiro é o definido por historiadores modernos como patriarcal e, pelos muçulmanos sunitas, como o califado “retamente guiado”. Todos os quatro califas desse primeiro período foram escolhidos, de alguma maneira, por seus predecessores ou colegas e nenhum ascendeu ao cargo por direito hereditário. O califado patriarcal, no entanto, terminou em regicídio e guerra civil e, com eles, o experimento em soberania eletiva. Daí em diante, o califado tornou-se, na prática, ainda que não em teoria, hereditário em duas dinastias sucessivas, a omíada e a abássida. O princípio eletivo permaneceu forte o suficiente para impedir a emergência e aceitação de qualquer norma regular de sucessão, tal como a primogenitura das monarquias européias. Na maioria dos outros aspectos, o sistema e estilo de governo tornaram-se cada vez mais parecidos com os antigos impérios que os muçulmanos haviam conquistado e menos parecidos com a comunidade do Profeta em Medina.

O poder exercido pelos primeiros califas diferia muito do despotismo de seus predecessores e sucessores. Era limitado pela ética política do islã e pelos hábitos antiautoritários e as tradições da velha Arábia. Um verso atribuído ao poeta árabe pré-islâmico Abid ibn al-Abras fala de sua tribo como “*laqah*”, palavra que, segundo antigos comentaristas e lexicógrafos, denota uma tribo que nunca se submeteu a um rei. A orgulhosa descrição feita por Abid de seu povo deixa esse significado claro.⁴

Eles se recusaram a ser servos de reis e nunca foram governados por

nenhum, Mas quando eram chamados para ajudar na guerra, respondiam com prazer.

Os antigos árabes, tais como os antigos israelitas descritos nos livros dos Juízes e de Samuel, desconfiavam dos reis e da instituição da monarquia. Eles estavam, sem dúvida, familiarizados com a instituição da monarquia em países vizinhos e alguns até foram levados a adotá-la. Houve reis nos Estados do sul da Arábia, nos principados fronteiriços do norte, mas todos foram, em graus diferentes, marginais à Arábia. Os reinos sedentários no sul falavam uma língua diferente e eram partes de culturas diferentes. Os principados ao norte, embora autenticamente árabes, haviam sido profundamente influenciados pela prática imperial persa e bizantina e constituíam um elemento algo estranho no mundo antigo árabe. Mesmo entre as tribos, o título real não era inteiramente desconhecido. A inscrição mais antiga sobrevivente na língua árabe, uma inscrição funerária do ano 328 d.C., encontrada em Namara, nas terras fronteiriças da Síria, era uma homenagem a Imrul-Qays ibn Amra, “rei de todos os árabes, que usava o diadema e subjugou Asad e Nizar e seus reis”. O epítáfio termina com a alegação de que nenhum rei até aquela data “havia conseguido o que ele conseguiu”.⁵ O rei celebrado no epítáfio reinara provavelmente em um dos principados fronteiriços.

Pouco conhecida, a história pré-islâmica da Arábia aparece encrustada com todos os tipos de mitos e lendas. A tradição histórica, no entanto, preservou a recordação de uma tentativa de fundar uma monarquia — o transitório reino de Kinda, que floresceu em princípios do séc.V e princípios do VI da era cristã. O reino de Kinda desintegrou-se em seguida e a atitude geral dos árabes, tanto sedentários quanto nômades, era hostil à monarquia. Até em Meca, uma cidade-oásis, os árabes preferiam mais ser governados por chefes consensuais do que por monarcas. Essa desconfiança da monarquia reflete-se de modo geral no Corão e nas tradições. A palavra árabe *malik* (“rei”) surge como um dos epítetos divinos e, como tal, claro, era investida de santidade. Quando aplicada a seres humanos, no entanto, tinha conotação pejorativa. Assim, por exemplo, é comumente usada no Corão para o Faraó, o protótipo do governante injusto e tirânico (18:70, 79). Em outro trecho, a rainha de Sabá, em conversa com Salomão, observa: “Quando reis entram numa cidade, saqueiam-na e deixam na miséria os nobres. Assim fazem os reis” (18-34). Os primeiros muçulmanos conheciam muito bem a natureza da monarquia imperial praticada, em sua própria época, em Bizâncio e na Pérsia, e acreditavam que o Estado fundado pelo Profeta e governado depois dele por seus sucessores, os califas, representava algo novo e diferente. Gostavam ainda menos do que consideravam como tentativas de transformar a liderança religiosa do islã em um novo império. Um autor de princípios do séc.IX, al-Jahiz, em um tratado que justificava a

substituição dos omíadas pelos abássidas, põe a culpa em Muawiya:⁶

E então Muawiya instalou-se no poder e se proclamou governante único, contra os demais conselheiros e a comunidade dos muçulmanos, tanto dos Auxiliares (naturais de Medina) quanto dos migrantes (naturais de Meca), no ano que foi chamado de “o ano da reunião”. Mas não foi o ano da união, e, sim, o ano da divisão, da força, da opressão e da violência, um ano no qual o imanato tornou-se parecido com o reino de Chosroes e, o califado, semelhante à tirania de César.

Al-Jaiz foi um pouco prematuro ao atribuir essas mudanças a Muawiya. Mas descreveu com precisão o processo que ocorreu sob os últimos omíadas e, ironicamente, foi completado pelos califas abássidas, cuja causa ele tentava defender.

A referência a “conselheiros”, literalmente membros da “*shura*”, é significativa e lembra antigas tradições islâmicas e, na verdade, pré-islâmicas. Na tribo árabe pré-islâmica, o chefe, conhecido como xeque (da palavra árabe *shaykh*), senhor ou mestre, assumia e conservava o cargo enquanto contasse com o consentimento livremente dado pelos “que atam e desatam”, isto é, os membros idosos e respeitados da tribo que nomeavam e poderiam dispensar um chefe. Ele agia como primeiro entre iguais, como árbitro de litígios. Só em batalha lhe era concedido e permitido que exercesse comando autêntico. No desempenho de seus deveres, na guerra ou na paz, esperava-se que aplicasse os costumes herdados da tribo.

A escolha de um novo chefe tribal, mesmo que, na prática, fosse limitada a membros de uma mesma família, não era regida por qualquer norma de sucessão. O chefe era em geral escolhido entre os membros de uma única família, considerada como nobre. Não raro, a família era santa, além de nobre, e os descendentes de uma família de xeques podiam desfrutar a custódia hereditária de um santuário local ou objeto sagrado. A escolha era pessoal e feita por qualidades pessoais — a capacidade de despertar e conservar lealdade. O chefe tribal mantinha seu cargo mais por prestígio do que por autoridade. Com o advento do islã, as atitudes antimonárquicas e antidinásticas, já existentes, foram reforçadas pelo sentimento antiaristocrático expressado na fé islâmica sob a forma de irmandade e igualdade entre os crentes e rejeição de qualquer primazia, salvo a do mérito religioso ou pessoal. Através das muitas mudanças subsequentes no califado, como ele realmente existiu, a doutrina da sucessão eletiva permaneceu entesourada na teoria e jurisprudência sunita, e a ficção da eleição, embora assumisse crescentemente a forma de indicação, pelo governante, de seu sucessor, foi preservada através de todas as dinastias posteriores de califas.

Os primeiros muçulmanos evidentemente consideravam o califado como uma versão ampliada e expandida do mesmo tipo de autoridade — como uma espécie de superxecado, não mais de uma única tribo, mas de tribos unidas que formavam a comunidade política do islã, na qual a fê e a lei islâmica sucessivamente suplementavam, adaptavam, incorporavam e suplantavam o costume tribal. Numa época de expansão e guerra quase contínua, a função de comando, já presente no sistema mais antigo, assumiu nova importância.

Uma das funções do chefe tribal consistia em presidir as *majlis*, conhecidas também como *jamaa*, a reunião, ou conselho, dos notáveis da tribo. O significado principal de *majlis* é de lugar onde alguém se senta e, o de *jamaa*, de reunião ou assembléia. As *majlis*, na Arábia antiga, parecem ter funcionado como uma espécie de conselho oligárquico, onde o chefe, com ajuda dos notáveis, dispensava justiça, tomava decisões políticas, recebia visitantes, escutava poetas e presidia discussões sobre tópicos de interesse corrente. Esta prática sobreviveu aos primeiros califados, quando passou a ser regulamentada mais precisamente por etiqueta e cerimonial. Com a extensão crescente do império califático e o aumento da complexidade da vida política, as *majlis* do velho tipo deixaram de ser adequadas. O califa Muawiya, ao procurar apoio para a indicação do filho, Yazid, como herdeiro presuntivo, enviou e recebeu delegações (*wafd*) com vistas a conseguir a anuência de influentes líderes das tribos árabes. Neste particular, obteve sucesso suficiente para garantir a sucessão de Yazid, mas não suficiente para evitar-lhe a necessidade de vencer uma guerra civil, a fim de garanti-la. A defesa clássica da escolha de um sucessor através de alguma forma de consulta era a famosa *shura*, nomeada por Omar em seu leito de morte. Esse procedimento, embora considerado clássico, não foi repetido.

Dois versículos do Corão, 3:153 e 42:36, são frequentemente citados como impondo a governantes o dever da consulta. Autores muçulmanos comparam a consulta com o governo pessoal arbitrário, elogiando a primeira e deplorando o segundo. A justificação da consulta apóia-se em uma massa considerável de material — de parte de tradicionalistas que mencionam o preceito e a prática do Profeta, a comentaristas que discorrem sobre as referências à consulta no Corão, e numerosos autores posteriores em árabe, persa e turco, pertencentes a tradições jurídicas e tribais. De modo geral, o ulemá insistia na necessidade de consultas com ulemás, enquanto dignitários insistiam mais na importância de consultar seus iguais. Mas embora a consulta fosse recomendada, e deplorado o governo arbitrário, a primeira não era imposta nem o segundo proibido. E a tendência dos fatos era para maior, e não menor, autoridade pessoal do soberano ou de seus prepostos. O caráter crescentemente autoritário do governo e as decepções de revolucionários malsucedidos são vividamente expressados em um trecho citado por vários autores clássicos. Um certo Sodayf, correligionário dos abássidas, é citado como se queixando das mudanças decorrentes da queda dos

omiadas e da ascensão dos abássidas ao califado: “Por Deus, nosso butim, que era partilhado, tornou-se prerrogativa dos ricos. Nossa liderança, que era consultiva, tornou-se arbitrária. Nossa sucessão, que era feita por escolha da comunidade, é agora por herança.”⁷

Certo tipo de assembléia pública, no entanto, continuou a reunir-se, mesmo sob os governantes mais autocráticos. Califas de várias dinastias realizavam sessões públicas, nas quais representantes de ordens sociais diferentes eram admitidos à presença do governante, ou de algum alto dignitário que respondia em seu nome, e podiam apresentar petições. Poetas e eruditos em busca de patrocínio poderiam ser também admitidos e, assim, promover suas carreiras. Esses procedimentos conferiam influência e, às vezes, até mesmo poder àqueles — camerlengos e outros funcionários — que podiam controlar o acesso. Na época otomana, o conselho imperial (*divan-i humayun*) tornou-se uma instituição. Em princípios do séc.XV, se não mais cedo, o sultão presidia regularmente um conselho de paxás. Entre a morte de um sultão e a ascensão do sucessor, o *divan* podia, excepcionalmente, ser realizado por iniciativa própria dos paxás. Mehmed II parece ter sido o primeiro sultão a renunciar ao costume de presidir em pessoa e delegar essa função ao grão-vizir. Durante o séc.XVI, o *divan* se reunia quatro vezes por semana, lidando com vários assuntos governamentais. As sessões públicas onde se ouviam as petições e reclamações, que eram analisadas por um membro relevante do *divan* ou pelo próprio grão-vizir, ocorriam pela manhã e as questões restantes eram discutidas durante o almoço. Descrições contemporâneas deixam claro que o *divan* era meramente consultivo, estando o poder nas mãos do grão-vizir e, acima dele, do sultão.

O aspecto mais sofisticado e institucional do conselho otomano poderia ser, em parte, reflexo das informações mais completas e mais precisas disponíveis nesse período. Após a chegada ao Oriente Médio dos povos das estepes, inicialmente dos turcos e em seguida dos mongóis, começamos a encontrar referências, pela primeira vez na história islâmica, a conselhos consultivos regulares e permanentes. Está registrado que os governantes mongóis da Pérsia aderiram à prática de convocar um grande conselho de altos dignitários, presidido pelo vizir. Este corpo, conhecido em persa como *divan-i buzurg*, o grande *divan*, pode ter-se baseado no conselho tribal mongol, o *kurultay*. Esse conselho continuou a existir sob os governantes pós-mongóis da Pérsia e seu funcionamento é atestado por fontes persas e externas. No Egito mameluco, igualmente, parece ter havido algum tipo de conselho supremo de emires de alta graduação. Sob os últimos mamelucos, no entanto, as referências ao mesmo tornaram-se extremamente raras.

No Império otomano, além do *divan-i humayun*, com número prescrito de membros, datas de reunião e pauta regular, havia também reuniões de outro tipo, chamadas de *meshveret* (consulta), palavra derivada da mesma raiz árabe da

palavra *shura*. Este termo não era usado como referência ao *divan*, mas a reuniões e assembléias *ad hoc* de militares e outros dignitários, convocadas pelo sultão ou pelo grão-vizir para tratar de problemas específicos. São frequentes as referências a esses *meshverets* durante as guerras balcânicas no séc.XV. Continuaram durante os sécs.XVI e XVII e tornaram-se costumeiras durante as crises do fim do séc.XVIII. Uma antiga tradição historiográfica muçulmana atribui mesmo a fundação da dinastia otomana a uma *meshveret*. Segundo essa versão, os beis se reuniram em um *meshveret* para escolher um líder: “Após muita discussão, eles escolheram Osman Bei e lhe pediram que se tornasse o chefe de todos ali. Ele aceitou.”⁸ Este pode ser ou não um relato autêntico do nascimento do Estado otomano. Mas ainda que seja um mito, o fato de antigos historiadores otomanos o terem escolhido e o entesourarem na historiografia dinástica reveste-se em si mesmo de significação.

Aumentando os poderes autocráticos do califado abássida, diminuiu o poder pessoal dos califas em Bagdá e, do séc.X em diante, os Comandantes dos Fiéis, outrora governantes incontestes de todo o islã, descobriram que eram sucessivamente privados do comando efetivo em suas províncias, capital e, finalmente, até no palácio.

O processo iniciou-se nas províncias mais distantes do vasto império muçulmano e, eventualmente, afetou todas, menos as mais próximas da capital. Durante certo tempo, os califas haviam conseguido manter a autoridade do governo central nas províncias através de uma espécie de separação de poderes, mediante a qual governo, finanças e comunicações eram colocados nas mãos de chefes diferentes, todos eles subordinados diretamente a Bagdá. Ao governador da província cabia a responsabilidade pelas forças armadas e a manutenção da ordem nas fronteiras e cidades. O intendente de finanças era responsável pela coleta de impostos e tributos e pela remessa das somas arrecadadas, depois de descontadas as despesas locais, ao departamento de finanças, em Bagdá. O chefe dos correios cuidava da manutenção do serviço imperial de correios e submetia relatórios regulares sobre fatos correntes ao diretor dos correios e informações na capital. O controle central foi debilitado e, muitas vezes, acabou quando um deles, geralmente o governador, conseguia o apoio dos outros dois e transformava sua governadoria em um principado autônomo ou mesmo hereditário.

No séc.X, quase todo o antigo Império islâmico consistia desses principados hereditários, que prestavam uma vassalagem simbólica ao califa em Bagdá, mencionando-lhe o nome na oração das sextas-feiras e, às vezes, nas moedas, mas, à parte isso, eram independentes em todos os aspectos importantes. Com a ascensão dos fatímidas, que se proclamaram califas e desafiaram os abássidas pela liderança de todo o mundo islâmico, até mesmo a ficção de suserania foi abandonada. Embora restaurada após a queda dos fatímidas, perdeu ainda assim

a pouca importância que ainda retinha, com a destruição dos restos do califado abássida pelos mongóis em 1258. Durante algum tempo, uma linhagem de califas-sombras foi mantida pelos sultões mamelucos do Egito, mas isto também acabou, com a conquista otomana em 1517.

Os verdadeiros governantes não eram mais os califas, mas os comandantes militares, conhecidos como emires e, desde princípios do séc.X, como “emir dos emires” (*Amir al-Umara*). A forma do título é significativa e constituía evidentemente um eco do seu uso no Irã pré-islâmico, onde o comandante-em-chefe era o comandante dos comandantes, o sumo sacerdote, o sacerdote dos sacerdotes, e o próprio imperador era o rei dos reis, ou xainxá (*shahanshah*). Em meados do séc.X, até o título “rei” (*malik*) aparece em inscrições e moedas usadas por governantes para descreverem sua posição. As primeiras a usarem esse título foram algumas das novas dinastias iranianas que subiram ao poder nessa época. Os seljúcidas, os descendentes de Saladino e dinastias menores seguiram o exemplo. O uso do título, no entanto, aparentemente não indicava uma reivindicação de igualdade com o califa ou, mais tarde, com o sultão. Servia, em vez disso, principalmente para consolidar a soberania local, sob a frôuxa suserania de um governante imperial supremo em algum lugar. Neste particular, equivalia aproximadamente ao uso, na época, do título de “rei” de vários monarcas da Europa, sob a supremacia nominal do Sacro Imperador Romano.

Não é difícil imaginar a razão para a escolha desse título real entre as muitas possibilidades oferecidas pelos abundantes recursos léxicos da língua árabe. Os primeiros a usá-lo governavam terras de cultura iraniana, onde as tradições monárquicas do antigo Irã ainda continuavam bem vivas. A etiqueta da corte segundo o estilo iraniano, e mesmo a titulação, afetaram profundamente a corte dos próprios califas abássidas, através da influência de altos dignitários de formação iraniana, e a tradução de velhos tratados de etiqueta e cerimonial de corte dessa procedência. Essas influências foram ainda mais fortes nas capitais dos novos principados que surgiam nessa ocasião no território do Irã. O velho título iraniano “xá” era ainda estranho demais e alienígena demais para ser adotado pelos governantes muçulmanos, e o equivalente árabe, “*malik*”, servia igualmente bem. O título *malik al-muluk* (rei dos reis), que aparece um pouco mais tarde, era um eco óbvio do antigo *shahanshah* persa. Este título era especificamente condenado por uma tradição antiga, segundo a qual o Profeta dissera que nenhum homem devia chamar a si mesmo de “rei dos reis”, uma vez que só Deus podia ser assim descrito. O título, não obstante, foi usado pelos governantes das dinastias buídas, aiúbidas e outras. O significado era claro. Se os senhores das províncias eram reis, o senhor da capital era o rei dos reis.

Dessa maneira, das províncias para o centro, emergia um novo sistema de autoridade imperial, associado ao do califa, mas lhe usurpando a maior parte da

autoridade em assuntos políticos e militares. O processo chegou ao fim em meados do séc.XI, com o estabelecimento do domínio dos turcos seljúcidas sobre a maior parte da região sul-oriental da Ásia e a criação por eles do que veio a ser conhecido com “o Grande Sultanato”.

Sultan, em árabe, é um substantivo abstrato, significando autoridade e mando, e foi usado desde os primeiros tempos para denotar o governo ou, em termos mais gerais, as autoridades. Em uma sociedade onde Estado e governante eram com frequência palavras sinônimas, veio a ser aplicado não só à função da autoridade política, mas àquele que a exercia, e era usado informalmente a respeito de ministros, governadores e mesmo, ocasionalmente, aos próprios califas, não só abássidas mas também fatímidas. No séc.X, tornou-se uma designação comum de governantes independentes e servia para distingui-los dos que ainda eram nomeados e — com raridade cada vez maior — aos que eram despedidos por um superior. Este uso, contudo, permaneceu informal. Tornou-se oficial pela primeira vez no séc.XI, quando os seljúcidas o adotaram como principal título real. No uso seljúcida, a palavra adquiriu um novo sentido e incluía uma nova pretensão, nada menos que a soberania política suprema sobre todo o islã, paralelo e pelo menos igual à primazia religiosa do califa. Uma idéia seljúcida do cargo que ocupava foi claramente manifestada em uma carta de 1133 d.C., de Sanjar, sultão, ao vizir do califa:⁹

Recebemos do senhor do mundo... o reinado do mundo, e o recebemos por direito e herança, e do pai e avô do comandante dos fiéis... recebemos um estandarte e um pacto.

A soberania, em outras palavras, pertencia a Casa dos Seljúcidas, dada por Deus e ratificada pelo califa, como autoridade religiosa. Tal como o califado, o sultanato era único e universal. Da mesma maneira que só havia um califa para servir como cabeça religiosa do islã, só poderia haver um sultão responsável pela ordem, a segurança e o governo do império islâmico. Esta divisão reconhecida de autoridade entre califado e sultanato tornou-se tão enraizada que, numa ocasião em que num período de fraqueza seljúcida o califa tentou exercer algum poder político independente, o sultão e seus porta-vozes protestaram contra o que consideravam uma infração das prerrogativas de seu cargo. O califa, disseram, devia ocupar-se de seus deveres como *iman*, como líder em oração, que era a melhor e mais gloriosa das tarefas e constituía a proteção dos senhores do mundo, e deixar o negócio do governo ao sultão, a quem fora confiado.¹⁰

Autores muçulmanos que escreveram sobre arte de governo e política sabiam muito bem da emergência dessa soberania dupla. Esse conhecimento era naturalmente mais claro nos escritos daqueles que tinham experiência política. Mas podia ser detectado nas obras de teólogos e juristas. Nenhum desses grupos

via a dicotomia em termos da velha separação cristã-romana entre *imperium* e *sacerdotium*, e ainda menos em termos da separação moderna entre o religioso e o secular. O sultanato, não menos do que o califado, era concebido como uma instituição religiosa, mantida e mantenedora da Lei Sacra, e as relações entre o Estado e o ulemá tornaram-se muito mais íntimas sob os sultões seljúcidas e seus sucessores do que jamais haviam sido sob os califas. Tampouco o califa e seus seguidores poderiam, em qualquer sentido, ser descritos como clero. Do modo entendido por autores muçulmanos e, em especial, persas, a distinção real era entre dois tipos de autoridade, uma profética, a outra monárquica, mas ambas religiosas. O Profeta era enviado por Deus, com a tarefa de promulgar e estabelecer a lei de Deus. A sociedade civil humana estabelecida pelo Profeta era divina. Mas tinha que ser governada por um monarca que obtém, mantém e exerce autoridade por meios políticos e militares. Esta autoridade capacitava-o a dar ordens e punir transgressores independentemente — mas não contrariamente — da lei de Deus. Não havia necessidade de um Profeta em todas as idades e nunca mais houve nenhum desde Maomé, nem mais haverá, mas deverá haver sempre um monarca, pois, sem ele, a ordem cederia lugar à anarquia.

A relação entre ortodoxia religiosa e estabilidade política era bem compreendida e freqüentemente manifestada. E era sumariada em um ditado muitas vezes citado por autores maometanos, às vezes como uma peça de velha sabedoria persa ou ainda como palavras do Profeta: “O islã (ou a religião) e o governo são irmãos gêmeos. Um não pode prosperar sem o outro. O islã é o alicerce, e o governo, o guardião. O que não tem alicerces desmorona; o que não tem um guarda, perece.” O sultão escolheria e nomearia ele mesmo o califa e, em seguida, lhe juraria lealdade como cabeça da comunidade e corporificação da unidade sunita. A distinção entre os dois cargos poderia ser descrita, nos termos usados por Walter Bagehot, como a existente entre as partes “respeitável” e “eficiente” do governo — entre os que, nas palavras de Bagehot, “despertam e preservam a reverência da população”, e os que, na verdade, “trabalham e governam”. Bagehot referia-se à Constituição britânica, embora a distinção que traçou se aplique muito bem à situação islâmica nos tempos medievais. O califa representava autoridade, o sultão, poder. O sultão investia de poder o califa, que, em troca, lhe conferia autoridade. O califa reinava mas não governava; o sultão fazia as duas coisas.

Durante certo tempo, o sultanato seljúcida foi mantido e respeitado como uma única e universal instituição sunita. Com a derrocada do sultanato seljúcida, o título “sultão” passou a ser mais ampla e comumente usado e, com o tempo, tornou-se o título sunita normal de todos os que alegavam ser chefes de Estado e não reconheciam qualquer suserano. No início do séc.XVI, havia três grandes Estados no Oriente Médio. Dois deles, a Turquia e o Egito, eram governados por sultões; o terceiro, o Irã, por xás. Após a conquista otomana do Egito em 1517, o

último dos califas-sombra abássida foi enviado do Cairo para Istambul, de onde retornou como cidadão privado alguns anos depois. Daí em diante, não houve mais califas e os sultões otomanos, bem como seus imitadores mais humildes em outros lugares, governaram sozinhos como soberanos supremos em seus domínios, sendo cada um deles seu próprio califa. A própria palavra “califa” tornou-se um dos muitos títulos que os sultões acrescentaram à sua titulação. O nome pouco ou nada reteve de sua velha significação, até que foi restabelecido, em circunstâncias muito diferentes, em fins do séc.XVIII.

Desde os primeiros tempos, o governo dos califas e o dos sultões assentou-se sobre uma máquina burocrática de crescente magnitude e complexidade. Os documentos sobreviventes dos primeiros califados deixam claro que a administração provinciana, pelo menos, era ainda realizada de forma muito semelhante à de antes das conquistas, com as velhas burocracias, persa no Iraque e no Irã, cristã na Síria e Egito, continuando a guarnecer as repartições, manter registros e arrecadar impostos mais ou menos como antes. A principal diferença era que, nesse momento, remetiam a receita arrecadada para o novo governo árabe. A arabização e padronização da rotina governamental, e a criação de um governo central, imperial, parecem ter sido principalmente obra dos últimos califas omíadas. A tradição historiográfica árabe atribui ao califa Omar a iniciativa de criar um registro central, ou *diwan*, cuja primeira finalidade era financeira — anotar a receita que entrava, registrar os que tinham direito de receber estipêndios e assegurar a distribuição oportuna e justa. Sabe-se que o califa omíada Omar II tentou retardar o crescimento da burocracia. Segundo um antigo cronista da história administrativa, o secretário do califa, certo dia, pediu-lhe mais papiro.¹¹

Omar respondeu: “Apare sua pena e escreva menos. As palavras serão compreendidas mais rapidamente.” O califa escreveu também a outro funcionário, que pedia também papiro e queixava-se de que era muito pouco o que tinha. “Faça bem fina a ponta de sua pena e mais curtas suas palavras e trabalhe com o papiro que tem...”

Essas políticas, na melhor das hipóteses, poderiam apenas retardar o crescimento da burocracia e a substituição do papiro pelo papel, mas não acelerou rapidamente a expansão. Sobrevivem apenas registros detalhados em arquivos do período otomano, mas conhece-se o suficiente de períodos anteriores — através de crônicas, literatura burocrática e um número não pequeno de documentos que remanesceram — para formarmos uma idéia bastante razoável da maneira como funcionavam essas burocracias.

Como acontece nos Estados modernos, o governo era dividido em departamentos, conhecidos nos tempos abássidas como *diwan*, cada um com

uma tarefa própria. Os dois mais importantes eram o da chancelaria, responsável pela correspondência, e o de finanças, encarregado do lançamento e coleta de receita. Outros importantes departamentos eram os do exército, obras públicas, segurança interna, terras do domínio, escravos reais e alforriados, serviço de correio, incluindo levantamento de informações, de obras pias e caridade. Foram organizados de modo diferentes sob regimes diferentes e em períodos diferentes. Mas, de modo geral, agrupavam-se em torno das três principais atividades: de correspondência, receita e forças armadas. Havia também *diwans* fiscalizadores, com função de exercer controle sobre os demais. Um *diwan* de “verificação de queixas” funcionava como uma espécie de corte de apelação, muito parecida com a “court of chancery” da Inglaterra medieval, e decidia sobre assuntos não inteiramente prescritos na Lei Santa.

O chefe de toda a máquina governamental sob o califa, ou mais tarde o sultão, era o vizir (em árabe, *wazir*). Essa palavra significa “aquele a quem se confiou uma carga ou dever” e talvez tenha origem árabe. Poderia também ser derivada de um termo persa anterior ou ter sido influenciada por ele. O cargo parece ter sido uma inovação abássida, uma das muitas adaptadas ou copiadas da prática sassânida. Sob os califas, o vizir era o chefe de toda a administração, tanto da chancelaria quanto das finanças. À parte o período antigo, quando os vizires eram nomeados em uma única e nobre família originária do Irã oriental, eles tendiam a proceder da classe dos escribas e a fazer carreira na hierarquia burocrática. O vizir, como chefe da administração, era em geral escolhido entre os titulares dos *diwans*. O cargo era essencialmente civil, e os vizires, raramente, se é que houve algum caso, tomavam parte em operações militares.

A ascensão dos emires militares levou ao declínio a importância do *wazir*. Os buidas mantiveram o *wazir* como chefe de secretaria e intendente de finanças, mas eles, como seu senhores, eram também oficiais militares. O vizirato reapareceu de forma nova sob os sultões e adquiriu nova importância. Os sultões eram homens da espada, não raro analfabetos — e não falavam nem árabe nem persa, as línguas em que eram conduzidos os negócios do governo. Esse fato deu ao cargo de *wazir* uma nova oportunidade. Mas que terminou com o sultanato seljúcida. Sob seus sucessores, o controle da burocracia, como aliás de tudo mais, passou às mãos de oficiais do exército. No Egito mameluco, o chefe da burocracia era um *dawadar*, literalmente o detentor da tinta, um alto funcionário militar. Sob sua direção, surgiu uma grande e importante burocracia, responsável pela conduta dos negócios do governo sob os sultões mamelucos e, em não pequeno grau, por lhe assegurar a longa sobrevivência.

Os sultões otomanos nomearam certo número de vizires escolhidos entre comandantes militares, o chefe dos quais, conhecido na Europa como grão-vizir, exercia poderes muito extensos sobre assuntos civis, militares e mesmo judiciários. A remuneração do grão-vizir otomano era compatível com seu poder

e responsabilidades. Lutfi Paxá, que serviu como grão-vizir a Suleiman, o Magnífico, deixou consignado em sua época que a renda anual do grão-vizir importava em cerca de dois milhões e meio de *aspers*, “o que, graças a Deus, é, no Estado otomano, uma importância suficiente”.¹² Conta Lutfi Paxá que quando era grão-vizir gastou um milhão e meio de *aspers* nas despesas de sua cozinha e moradia e meio milhão em caridade, deixando meio milhão em seu tesouro pessoal. Os xás safávidas do Irã utilizavam também um dignitário chefe, de status e funções comparáveis.

Grande parte da administração do governo dizia respeito a finanças — isto é, à receita e despesas. No período otomano e, em especial, do séc.XVI em diante, grandes arquivos, tanto centrais quanto regionais, foram preservados, e a partir deles é possível formar um quadro detalhado do sistema financeiro otomano. No tocante aos primeiros impérios islâmicos, contudo, os arquivos, embora sem dúvida tivessem existido, não sobreviveram e o historiador, por conseguinte, não dispõe de prova detalhada, diária, comparável com a existente sobre o Oriente Médio otomano e mesmo sobre o Ocidente medieval. Há, contudo, numerosos documentos — alguns deles em pequenas coleções, outros preservados por acaso e a esmo, mas ainda assim em número considerável. Graças a eles e ao grande volume de informações fornecidas na literatura histórica, geográfica, judiciária e, acima de tudo, burocrática, o historiador pode observar em alguns detalhes o funcionamento das instituições financeiras islâmicas medievais.

Sob os primeiros abássidas, as finanças, com todos os demais aspectos da administração, constituíam responsabilidade direta do *wazir*. Mais tarde, surgiu um funcionário mais especializado, que cuidava específica e exclusivamente de assuntos financeiros. Sob os regimes persa e turco, era conhecido como o *defterdar*, um título que significa literalmente guardião dos arquivos e poderia ser aproximadamente traduzido como intendente de finanças.

As prescrições da lei islâmica e a prática da maioria dos governos maometanos exigiam a manutenção de dois tesouros separados, o primeiro, geral, e o segundo, designado como “especial” (*khassa*), ambos sob a autoridade do intendente das finanças. A divisão entre os dois é ocasionalmente obscura e há indicações de que o segundo era às vezes usado para compensar os déficits do primeiro. As duas principais funções do tesouro geral eram a manutenção das unidades militares estacionadas na capital e as despesas da corte do soberano. Um texto do reinado do califa al-Mamun menciona a soma de seis mil dinares diários com essas despesas.

Enquanto o tesouro geral tinha por finalidade custear as despesas do soberano como chefe militar e político supremo, as responsabilidades do tesouro “especial” consistiam principalmente de despesas em que ele incorria em sua capacidade de cabeça religiosa da comunidade muçulmana. O tesouro “especial”, por conseguinte, tinha que cobrir os custos da peregrinação a Meca, a

manutenção de fortalezas fronteiriças necessárias para a *jihad*, os salários dos *qadis* e outros funcionários religiosos encarregados da divulgação e cumprimento da Lei Sagrada, a manutenção do sistema de correio, bem como outras despesas, como o resgate de cativos, a recepção a embaixadores e a distribuição de benesses a poetas e outros beneficiários convenientes.

Em princípio, a receita do Estado tinha origem nos impostos islâmicos — isto é, os que eram especificados na Lei Sagrada. Eram eles o *kharaj*, o imposto territorial, o *jizya*, ou imposto per capita, pago pelos não-muçulmanos, e o *zakat*, ou *ushr*, literalmente dízimo, pago pelos muçulmanos. Tornou-se prática comum que eles fossem suplementados por uma grande variedade de tributos, pedágios e outros impostos conhecidos coletivamente como *mukus*. Estes eram deplorados ou mesmo condenados pelos juristas, mas, ainda assim, foram cobrados por todos os governantes muçulmanos. Os recursos do tesouro “especial” consistiam do patrimônio privado e receitas do califa, suplementados por multas, confiscos e reversão de bens ao senhor.

As receitas eram lançadas e arrecadadas em dinheiro e espécie. Nos antigos territórios sassânidas, Iraque e Irã, como também em seus prolongamentos a leste, na Ásia central e noroeste da Índia, a unidade de moeda era o *dirham* de prata. Nos antigos territórios bizantinos, isto é, no Levante e no Egito, bem como nas regiões ocidental e sul-ocidental da Arábia, circulava o dinar de ouro. A taxa de câmbio entre o dinar e o *dirham*, naturalmente, variava de acordo com os preços do ouro e prata. Teoricamente, o dinar equivalia a dez *dirhams*. Descrições da contabilidade oficial, no entanto, mostram que a taxa variava muito, e que o *dirham* caía às vezes a 20 ou mesmo mais pelo dinar.

As fontes em causa preservam várias tabulações das receitas líquidas recebidas na capital imperial, após a dedução do que quer que fosse necessário para custear as despesas provincianas e locais. A mais antiga delas data do reinado de al-Hadi (785-6 d.C.). Outras listas, datando do tempo de califas posteriores, sugerem simultaneamente continuidade e mudança. Os números mostram a renda produzida pelas províncias orientais, de cerca de 400 milhões de *dirhams* e, das províncias ocidentais, de uns 5 milhões de dinares.

Além das receitas em dinheiro, as listas remanescentes enumeram os impostos ou tributos lançados e coletados em espécie. Os procedentes de Sind, por exemplo, incluíam 3 elefantes, 4.000 tangas, 1.000 pares de sandálias e 400 tulhas de madeira de aloés. A receita produzida por Qumis incluía 2.000 lingotes de prata e 40.000 romãs; a de Fars, 150.000 medidas de romãs e marmelo, 30.000 garrafas de água de rosas e 15.000 medidas de frutas em conserva. De Isfahan vieram mel e cera, 20.000 medidas de cada; de Sijistan, 300 trajas quadriculados e 20.000 medidas de açúcar; da Armênia, 20 tapetes bordados, 58 medidas de tecidos variados e 20.000 medidas (dez mil cada) de dois tipos de peixe salgado. Na Síria e Egito, há muito acostumados aos métodos romanos e

bizantinos de tributação, os pagamentos em espécie eram muito menos importantes. De modo geral, esses pagamentos parecem ter consistido principalmente de alimentos, seguidos de roupas e outros têxteis. Os pagamentos em semoventes incluíam cavalos, mulas, falcões e escravos.

Listagens posteriores mostram declínio nas receitas. Os pagamentos em espécie são gradualmente eliminados e substituídos por dinheiro. Estes últimos também declinaram até certo ponto, devido a mudanças econômicas, mas também por causa da interceptação de uma proporção cada vez maior da receita por governantes provincianos, comandantes do exército e sistema de delegação de cobrança de impostos. Um sumário da receita do reino de al-Muqtadir, no biênio 918-9 d.C., mostra uma renda líquida, produzida por todas as províncias, de 14.501.904 dinares, incluindo 1.768.000 produzidos por terras do Estado. Essa listagem aparentemente enumera todas as receitas efetivamente recebidas, incluindo mesmo confiscos e tributos não especificados em prestações de contas anteriores.

Após o declínio do califado abássida e a derrocada de sua administração, os números tornaram-se raros e pouco confiáveis, e só no período otomano — e nos territórios otomanos — é que voltaram a aparecer informações completas de natureza fiscal. Os números são dados em *aspers* (turco, *akce*), originariamente uma pequena moeda de cobre que correspondia aproximadamente ao *dirham* clássico, e que foi mais tarde transformada em moeda contábil, com equivalentes variáveis em moeda sonante. Segundo o orçamento daquele ano, a receita total do Estado otomano alcançou 612.528.960 *aspers*, incluindo imposto territorial, imposto per capita, tributos variados, emolumentos e multas, reversões à propriedade do Estado, e receita de cobrança delegada de impostos. As despesas no mesmo ano chegaram a 637.206.348 *aspers*, dos quais 398.392.602 se destinaram às forças armadas e material de guerra; 180.208.403 aos palácios; 5.032.512 à Casa do sultão e repartições do governo central; cabendo os 44.572.831 a outras despesas variadas. Tais como as listagens mais antigas, elas eram divididas por imposto e por região. Mas ao contrário delas, não enumeravam pagamentos em espécie como parte da receita fiscal. Há, no entanto, listas extraordinariamente detalhadas de alimentos — tipo, quantidade, etc. — entregues às cozinhas reais e materiais fornecidos às oficinas imperiais, “à parte pagamentos em dinheiro”.

Há uma contradição nas atitudes muçulmanas em relação ao Estado. Por um lado, de acordo com a doutrina religiosa, o Estado era uma instituição divinamente inspirada e necessária para a manutenção da ordem e realização da finalidade de Deus. Por outro, era considerado geralmente como algo maléfico, que contaminava os que participavam de seu funcionamento, perigoso para os que, desta ou daquela maneira, com ele se envolviam. Nos termos de um frase

dubiammente atribuída ao Profeta, governo e paraíso não podem se combinar. Em outras palavras, o trabalho do governo implica necessariamente malefícios e pecado. As vezes, essas opiniões eram atribuídas até mesmo a membros do governo. Um vizir da Bagdá do séc.IX é citado como dizendo: “A base do governo é a escamoteação. Se funciona e dura, torna-se política.”¹³ Uma história conta uma discussão na corte do califa al-Mansur sobre a verdadeira natureza da felicidade. Ao ser o próprio califa perguntado sobre como definiria um homem feliz, ele respondeu: “Não o conheço e nem ele me conhece.” O significado dessa história é claro: quanto menos a pessoa tem a ver com o governo, mais é provável que seja feliz. A mesma dualidade é visível na imagem pastoral do governo, que o islã compartilha com outras religiões. Por um lado, são muitos os textos religiosos em que o califa ou sultão são comparados a pastores de seus súditos, que lhes formam o rebanho e pelo qual respondem a Deus. O reverso da imagem pastoral é visto em uma observação atribuída a Amr ibn al-As, o conquistador árabe do Egito. Quando o califa Uthman propôs conservá-lo como governador militar do Egito, enquanto punha outro a cargo da receita, Amr recusou, dizendo: “Isso seria o mesmo que eu segurar os chifres da vaca enquanto ele a ordenha.”¹⁴

Um largo espectro das diferentes maneiras de como os muçulmanos dos tempos medievais viam a natureza e finalidade do governo é mostrado em algumas máximas sobre a arte de governar, colecionadas por um antigo escritor árabe das *belles-lettres*.¹⁵

O islã atribui quatro funções ao governo: guerra, butim, prece das sextas-feiras e *jihad*.

O islã, o governo e o povo são como a tenda, o mastro, as cordas e as cavilhas de sustentação. A tenda é o islã, o mastro é o governo, e as cordas e as cavilhas são o povo. Nenhum poderá existir sem os outros.

Chosroes disse: “Não fique em um país que carece das cinco coisas seguintes: um governante forte, um juiz justo, um mercado de preço fixo, um médico sábio e um rio corrente.”

Omar ibn al-Khattab disse: “Só é apto para governar aquele que é manso sem fraqueza e forte sem aspereza.”

Talvez o enunciado mais eloqüente do ideal islâmico clássico da arte de governar seja o contido na observação atribuída a um rei, não identificado, referindo-se a seus súditos: “Nos seus corações, armazenei respeito não maculado pelo ódio e amor não maculado por desrespeito.”

CAPÍTULO 9

A Economia

A história econômica e social do Oriente Médio nos tempos pré-modernos tem sido pouco estudada e, em consequência, é pouco conhecida e compreendida. A principal razão do estado relativamente atrasado dos estudos históricos nesse campo, em comparação com outros, notadamente da história medieval européia, é o problema da documentação. Os Estados da Europa ocidental medieval transformaram-se nos Estados da Europa moderna, e seus arquivos, muitos deles ainda necessários para fins práticos, foram preservados até os tempos modernos, tornando-se um recurso precioso para o historiador. Os Estados do Oriente Médio medieval, com uma única exceção, foram derrubados e destruídos por sublevações internas e invasões, e seus arquivos, que não serviam a quaisquer necessidades correntes, caíram em desuso, dispersando-se e perdendo-se.

Até a disseminação da influência e dos métodos administrativos do Ocidente neste século, o Império otomano era o único Estado que continuara a subsistir, de fins do período medieval até princípios deste século, sem qualquer abrupta descontinuidade política e administrativa. Conservava seus registros, por conseguinte, mais ou menos intactos. Os arquivos otomanos, como os de numerosos Estados e principados europeus, sobreviveram à perigosa transição da era em que eram mantidos apenas para uso prático para a nova era em que são preservados para estudos históricos. Pesquisas nesses arquivos já lançaram luz abundante sobre a história do Oriente Médio no período otomano e iluminaram mesmo alguns pontos obscuros nos séculos precedentes. Esses arquivos são de uma dificuldade e extensão instigantes e muito trabalho ainda terá que ser feito antes que o estudo da história do Oriente Médio e, em particular, da história social e econômica, atinja o nível de proficiência já considerado normal em outros campos mais afortunados.

Não obstante, com base nas informações já disponíveis, é possível traçar um esboço provisório da evolução das economias e sociedades da região. E esse esboço poderá contribuir para esclarecer as estruturas políticas mutáveis a que elas serviam como arcabouço.

Desde os tempos mais antigos, a agricultura sempre foi, e em grande parte da área ainda continua a ser, preponderantemente, a forma mais importante de atividade econômica. A vasta maioria dos habitantes da região dela tiravam o

sustento, e o Estado, até tempos relativamente recentes, arrecadava nesse segmento a maior parte de sua receita.

Tradicionalmente, ela era de dois tipos. O primeiro, e mais importante, o das economias de vales de rios: o vale do Nilo, o vale do Tigre-Eufrates, e os vales dos dois rios da Ásia central, o Oxus e Jaxartes. Em algumas outras zonas do Oriente Médio, a agricultura dependia das chuvas, como, por exemplo, nos vales sírios, ao longo da costa sírio-palestina, em partes do Irã e na maior parte do que é hoje a Turquia. Esse tipo de agricultura era mais difícil e produzia safras menores do que os tipos de vale de rio. No Oriente Médio, era pobre e subdesenvolvida, mesmo em comparação com a agricultura dependente de chuvas de outras partes do mundo, como na Europa ocidental e China.

Um aspecto notável da região como um todo era a falta de florestas e, conseqüentemente, de madeira. Nos tempos bíblicos, os cedros do Líbano forneceram material de construção para o Templo de Jerusalém. Mas, já na Idade Média islâmica, o Oriente Médio importava-a da África e, principalmente, da Índia e do sudeste da Ásia, de onde era trazida madeira de lei, de valor inestimável na construção.

A safra mais importante era, claro, a de cereais. As mais antigas parecem ter sido de cevada, painço e algumas formas primitivas de trigo. Em princípios dos tempos medievais, predominava o trigo, o que ainda acontece hoje. Em uma data desconhecida, começou a plantação de arroz trazido da Índia, cujo cultivo pode ser seguido através do Irã e Iraque até a Síria e o Egito. Na época das conquistas árabes no séc.VII, informam os registros que os conquistadores encontraram arroz no Iraque e, por essas antigas versões, parece que o fato constituiu para eles uma novidade completa.

Um narrador árabe, que participou da conquista da região de Basra, conta uma história curiosa:¹

Surpreendidas por uma força árabe na região da fronteira, algumas patrulhas persas bateram em retirada, deixando para trás duas cestas, uma contendo tâmaras, e a outra o que descobriram depois ser arroz em casca. O comandante árabe disse aos seus soldados: “Comam as tâmaras, mas deixem essa outra coisa, que deve ser veneno que o inimigo preparou para nós.” Eles, por conseguinte, comeram as tâmaras e deixaram a outra cesta. Mas, enquanto comiam, um dos cavalos soltou-se e começou a comer o arroz. Os soldados queriam matar o cavalo, de modo a poder comê-lo antes que sua carne fosse também envenenada, mas o dono do animal lhes disse para esperar e que ele mesmo o abateria, no tempo oportuno. No dia seguinte, descobrindo que o cavalo continuava em excelente saúde, os soldados acenderam um fogo sob o arroz, queimaram as cascas, e o comandante disse: “Pronunciem sobre ele o nome de Alá e comam-no.”

Comeram-no e o acharam um alimento muito saboroso.

Sob o domínio árabe, o cultivo e o consumo de arroz estenderam-se mais para oeste. Outros cereais são mencionados, notadamente o sorgo. Outras safras incluíam várias espécies de leguminosas — feijão, ervilha, lentilha, grão-de-bico, etc. —, que formam o produto principal de muitas partes do Oriente Médio até hoje, notadamente no Egito.

As plantas oleaginosas eram, naturalmente, muito importantes, usando-se o óleo como alimento, combustível para iluminação e artigos de toalete de vários tipos, especialmente sabão. A principal planta produtora de óleo era a oliveira que, em certas zonas do Oriente Médio e norte da África, constituía a principal colheita. Óleo, porém, era extraído também de uma grande variedade de sementes oleaginosas. Uma cultura trazida do Oriente mais distante e levada para oeste durante o domínio árabe-muçulmano foi a do açúcar, isto é, da cana-de-açúcar. Na Pérsia, era conhecida por dois nomes: “sheker” e “qand”. Ambas as palavras sobrevivem no inglês moderno. O açúcar era pouco conhecido no mundo greco-romano e usado somente para fins medicinais. Quando necessário, alimentos e bebidas eram adoçados com mel. Durante a Idade Média islâmica, o cultivo e refino do açúcar espalhou-se pelo Egito e norte da África e o açúcar tornou-se uma das principais exportações dessa época para a Europa cristã. O cultivo da cana-de-açúcar e o sistema de plantação que o assegurava foram levados do norte da África para a Espanha muçulmana e daí até as ilhas do Atlântico e, finalmente, ao Novo Mundo.

Especiarias eram cultivadas em muitas partes do Oriente Médio e também importadas em grande volume do sul e sudeste da Ásia. Figuraram também com destaque nas exportações para o mundo ocidental, até que as potências marítimas européias abriram, e em seguida dominaram, uma rota direta para a Ásia, ladeando o Oriente Médio. Em climas quentes, antes da invenção da refrigeração moderna, alimentos se estragavam rapidamente. A fim de preservá-lo, o alimento, especialmente a carne, era salgado e conservado em vinagre, de várias maneiras, e numerosas especiarias e condimentos tornavam-se necessários para torná-lo palatável.

O cultivo de forragem era básico em sociedades que dependiam muito de animais para transporte, bem como para fornecer carne, além das culturas necessárias para a fabricação de tecidos em uma região onde a lã e o couro, os materiais de vestuário mais comuns em climas mais frios, freqüentemente não serviam. Três delas revestiam-se de importância especial. O linho fora cultivado no Oriente Médio desde a Antigüidade remota, especialmente no Egito, como comprovado pelas tiras desse material que envolviam as múmias. O algodão foi uma das muitas culturas trazidas do Oriente e, aparentemente, chegou do leste da Ásia. Na região, sua presença foi registrada pela primeira vez na Pérsia, de onde

avançou ininterruptamente para o oeste. A amoreira fornecia alimento ao bicho-da-seda e, do séc.VI em diante, passou a ser cultivada no Oriente Médio. As sedas persas e sírias eram muito apreciadas. O cultivo de plantas produtoras de corantes e de perfumes, de vários tipos, ajudavam a completar a apresentação do indivíduo bem vestido.

Outra cultura industrial revestia-se de maior importância — a do papiro, o caniço das margens do Nilo que forneceu o principal material de escrita ao mundo do Mediterrâneo oriental até o advento do pergaminho e, em seguida, do papel.

Frutas e verduras eram também extensamente cultivadas. Em tempos mais remotos, as frutas mais importantes eram a uva, o figo e a tâmara. A uva, cultivada não só pela fruta mas também para a produção de vinho, parece ter sido muito mais plantada antes do que depois do advento do islã. As tâmaras eram produto básico nos oásis e nas áreas semidesérticas. A maioria das demais frutas cultivadas no Oriente Médio era de origem oriental, da Pérsia e mais além, tais como a pêra e o abricó. Verduras como espinafre, berinjela e alcachofra são ainda conhecidas no Ocidente pelos seus nomes persas ou árabes, com os quais foram introduzidas.

O cultivo da laranja teve uma história curiosa e algo obscura. Na maioria das línguas modernas do Oriente Médio, a laranja é chamada “Portugal” — em árabe *bortagal*, em turco *portakal* —, com termos equivalentes muito a leste, como no Afeganistão. Na verdade, a laranja doce, há muito tempo conhecida na Índia e China, foi introduzida no Oriente Médio por mercadores portugueses, no início do séc.XVI. Frutas cítricas, no entanto, eram conhecidas no Império persa muito antes do advento do islã, e fontes persas e talmúdicas mencionam uma cítrica comestível, a *turunj* (de onde derivaram a *ethrog* hebraica e a *utruja* árabe), uma fruta pequena e amarga de um arbusto com belas flores, que era usada para fins ornamentais, cosméticos e em algumas receitas culinárias, especialmente em refrescos, e como tempero. Era conhecida em persa como *narang*, de onde derivou a árabe *naranj*. Em Portugal e em outros países do Ocidente, a fruta doce, comestível, foi conhecida por derivados desse nome. A *narang* já era mencionada por Ibn al-Mutazz, poeta árabe do séc.IX, que a comparava à face de uma mocinha. O mesmo poeta mencionou limões, que possivelmente foram introduzidos nessa época, vindos da Índia. O cultivo do limão e da lima espalhou-se rapidamente por todo o Oriente Médio e chegou à Europa, onde ambas as frutas ainda são conhecidas por seus nomes pérsico-indianos. Foram sem dúvida trazidas do Extremo Oriente por caravaneiros muçulmanos e, daí para a Europa pelos cruzados e seus companheiros mercadores.

Os portugueses e outros europeus ocidentais foram com certeza responsáveis pela introdução, no Oriente Médio, de plantas americanas previamente

desconhecidas, notadamente tabaco, milho, batata e tomate. O historiador turco Ibrahim Pechevi, escrevendo no ano de 1635, é bem específico a esse respeito:²

A fumaça fétida e nauseante do tabaco foi trazida no ano 1009 (1600-1 d.C.) por infiéis ingleses, que a vendiam como remédio para certas doenças causadas por umidade. Alguns indivíduos... buscadores de prazer e sensuais... viciaram-se nela e, antes de muito tempo, mesmo os que não viviam à cata de prazeres a usavam. Muitos, até mesmo o grande ulemá, caíram vítimas desse vício.

Duas outras plantas estranhas ao Oriente Médio produziram, em tempos mais recentes, um impacto econômico importante e talvez ainda maior sobre a vida social da região. Um antigo viajante árabe medieval, descrevendo para seus leitores as maravilhas da terra da China, tinha uma história estranha a contar:³

O rei tem direito exclusivo à renda produzida pelo sal e por uma erva que os chineses bebem com água quente. Ela é vendida a alto preço em todas as cidades e é chamada de *sakh*. Tem mais folhas do que o trevo e é ligeiramente mais perfumada, mas um pouco mais amarga. A água é fervida e em seguida derramada sobre ela... A receita total do tesouro público procede do imposto per capita, do sal, e dessa erva.

Um pouco mais tarde, outro escritor, o famoso al-Biruni, escrevendo em princípios do séc.XI, fez uma descrição mais completa e acrescentou algumas informações sobre o cultivo e uso do chá na China e Tibete. O consumo do chá parece ter sido introduzido no Irã pelos conquistadores mongóis no séc.XIII. O costume, no entanto, não se espalhou nem há prova de que o hábito tenha se disseminado mais a oeste. A mudança em grande escala para o consumo do chá no Irã ocorreu em princípios do séc.XIX, quando o chá foi reintroduzido pelos russos. O cultivo extenso do chá só começou neste século, estimulado pelos governantes do Irã e da Turquia, sem dúvida para reduzir a dependência do café, que não podiam cultivar. O cultivo do chá permaneceu como de importância relativamente pequena, destinando-se principalmente a consumo local, com um pequeno excedente exportável. Uma grande área consumidora de chá é o Maghreb ocidental, onde foi mencionado pela primeira vez em 1700, introduzido e vendido por mercadores franceses e ingleses, que o trouxeram da Europa e viram no noroeste da África um útil prolongamento de seus mercados europeus. Preparado com folhas de menta, tornou-se a bebida nacional no Marrocos.

Na área, como um todo, uma bebida muito mais importante era o café. De acordo com a maioria das provas, surgiu na Etiópia e pode, na verdade, ter tirado seu nome da província etíope de Kaffa, onde o cafeeiro ainda cresce

espontaneamente. A partir de Kaffa, foi introduzido no Iêmen no séc.XIV ou XV. Segundo um autor egípcio, “no início deste (XVI) século, chegou-nos aqui no Egito a notícia de que uma bebida chamada ‘*qahwa*’ aparecera no Iêmen e estava sendo usada pelos xeques sufis e outros, para ajudá-los a permanecer acordados durante exercícios devocionais...” O escritor continua, explicando que o café foi trazido ao Iêmen por um viajante que voltara da Etiópia, onde descobrira que a bebida era comumente usada.⁴

Ao voltar a Áden, ele adoeceu e, lembrando-se do *qahwa*, bebeu-o e melhorou. Descobriu que, entre suas propriedades, havia a de eliminar a fadiga e a letargia, e que trazia ao corpo uma certa vivacidade e vigor. Em consequência, quando se tornou sufi, ele e outros sufis de Áden começaram a usar a bebida... Em seguida, todo o povo — tanto os educados quanto as pessoas comuns — seguiu-lhe o exemplo e começou a tomá-lo, procurando ajuda no estudo e em outras vocações e ofícios, de modo que a bebida continuou a se espalhar.

E na verdade espalhou-se. Em 1511, o consumo do café já era confirmado na cidade sagrada de Meca, e daí, graças sem dúvida a peregrinos e mercadores que iniciavam a viagem de volta, o hábito foi levado, na direção oeste, ao Egito e à Síria, às terras centrais otomanas e, na direção leste, ao Irã, onde permaneceu como bebida importante até princípios do séc.XIX. Ao contrário do chá, ao qual o mundo ocidental tinha acesso a fontes de melhor qualidade, mais baratas e abundantes de suprimento na Índia e na China, o café continuou a ser por algum tempo, e permaneceu, como monopólio do Oriente Médio.

As primeiras referências européias ao café, a bebedores de café e a locais onde era servido, tiveram caráter um tanto desdenhoso. Gianfrancesco Morosini, enviado veneziano a Istambul, escrevendo em 1585, faz as seguintes observações sobre um café que visitou:

Todas essas pessoas são muito humildes, de baixos costumes e muito pouca operosidade, de tal modo que, na maior parte, passam o tempo mergulhadas na indolência. Assim, sentam-se em um ou outro lugar e, como diversão, têm o hábito de beber em público, em lojas e nas ruas um líquido preto tão quente quanto podem suportar e que é extraído de uma semente chamada *cavee*.

Um visitante inglês, George Sandys, que viajou pela Turquia em 1610, foi ainda mais desdenhoso. “Lá (nos cafês) passam a maior parte do dia sentados e tomam uma bebida chamada *coffa*... tão quente quanto podem suportá-la: preta como fuligem e de gosto não muito diferente dela...” Não obstante, os europeus

desenvolveram o gosto pelo café e pelas cafeterias, e a bebida, produzida principalmente no Iêmen, tornou-se logo um produto importante na lista das exportações do Oriente Médio para a Europa. No que interessava aos mercadores egípcios, que estavam perdendo o outrora lucrativo comércio de especiarias, o café — com um mercado europeu crescente — tornou-se um útil substituto. O primeiro café da Europa foi aberto em Viena após o segundo sítio turco. Pertencia — com direitos exclusivos — a um armênio, que solicitou esse privilégio como recompensa por serviços prestados à espionagem austríaca por trás das linhas turcas.

É fácil compreender por que o café e o chá se tornaram tão populares no Oriente Médio e porque os cafês e casas de chá adquiriram tal importância como centros sociais. O islã, ao contrário do cristianismo e do judaísmo, proíbe bebidas alcoólicas. De modo geral, a proibição estava longe de ser eficiente e não há falta de prova, na poesia e na narrativa, do uso geral do álcool e mesmo de embriaguez. O consumo de álcool, porém, era por necessidade clandestino, ou pelo menos decentemente escondido — por trás dos altos muros de uma residência privada ou entre os súditos não-muçulmanos de um Estado muçulmano, que não eram afetados pela proibição. Na poesia clássica árabe e persa, o mosteiro, o acólito cristão e o mago zoroastriano tornaram-se os símbolos poéticos da taverna e do taverneiro. Mas esses deleites, mesmo quando tolerados, eram necessariamente discretos e nada havia nas cidades medievais muçulmanas que correspondesse à taverna e a seus equivalentes no Ocidente. O café e a casa de chá preencheram esse claro. Antes de muito tempo, ouviam-se queixas de que o café se tornara um antro de calúnias, sedição e, pior que tudo, jogo.

As técnicas de cultivo na região eram e permaneceram rudimentares. O arado de madeira simples, sem rodas, da Antigüidade, continuou em uso desde tempos remotos e, em algumas regiões, até os dias de hoje. É freqüentemente usado sem aiveca e puxado por bois ou mulas, às vezes por búfalos, mas não habitualmente por cavalos. Nas sociedades ricas de vales de rio nenhum grande esforço era necessário para conseguir safras abundantes, às vezes duas ou três ao ano, e não havia, por conseguinte, incentivo, tais como os que, em climas mais pobres e mais inclementes, levam pessoas a trabalhar mais e a desenvolver invenções tecnológicas.

Talvez tenha havido outra razão para a falta de inovação tecnológica, isto é, a ausência, nessas sociedades, de dois fenômenos caracteristicamente europeus — o mosteiro, onde homens educados e sérios se dedicavam ao cultivo de culturas agrícolas e, mais tarde, o fazendeiro educado. O tipo de fidalgo rural inglês, por exemplo, que estudava na universidade e em seguida explorava e administrava sua própria fazenda, aplicando a mente treinada aos problemas da agricultura,

não tinha equivalente na região. Os fazendeiros não eram educados. A combinação de disciplina intelectual, perícia técnica e envolvimento efetivo na agricultura, necessários para produzir melhoramentos tecnológicos, era em geral desconhecida.

Mas embora a contribuição do período islâmico clássico para a tecnologia da agricultura — à parte a irrigação — fosse pequeno, ainda assim os fazendeiros e mercadores da Idade Média islâmica ampliaram enormemente a faixa e variedade das culturas e, especialmente, das alimentares. A disseminação na direção oeste de alguns produtos agrícolas do Oriente e sul da Ásia já começara nos impérios pré-islâmicos, e culturas de origem na Ásia oriental já eram cultivadas na antiga Pérsia e no Iraque, onde suas presenças são confirmadas por escritos persas e talmúdicos. Mais a oeste elas eram cultivadas, se isso acontecia, como luxos caros e exóticos. O pêssego, por exemplo, era conhecido como tal na antiga Roma e seu nome moderno deriva dos termos romanos *persicum malum* (“a maçã persa”). As conquistas islâmicas criaram pela primeira vez uma única unidade política e econômica, que se estendia da Europa, no oeste, às fronteiras da Índia e China, no leste. Soldados e viajantes muçulmanos na Ásia central, marujos e mercadores que navegavam do golfo Pérsico para a Índia e mais além devem ter com certeza desempenhado um papel importante na descoberta e disseminação dessas novas culturas. O movimento na direção oeste, nos tempos islâmicos, do Irã para o Crescente Fértil, norte da África e Europa, incluiu arroz, sorgo, cana-de-açúcar, algodão, melancia, berinjelas, alcachofra, laranjas e bananas, bem como uma larga variedade de culturas alimentares, de ração e fibras, especiarias e condimentos e outras plantas necessárias para fins medicinais e cosméticos. Viajantes muçulmanos nos tempos medievais descreveram uma espantosa variedade de culturas, todas elas com inúmeras subvariantes. Uma descrição da costa do norte da África, escrita mais ou menos no ano 1400 d.C., fala em 65 tipos de uva, 36 tipos de pêra, 28 tipos de figo e 16 tipos de abricó.

Um campo em que os habitantes da região demonstraram realmente sua perícia foi na irrigação — na organização e manutenção de um sofisticado sistema de diques, reservatórios e canais para preservar e distribuir as águas das cheias dos grandes rios. Isto não constituiu, evidentemente, trabalho apenas de fazendeiros, mas também de tecnocratas e burocratas. Alguns historiadores viram nas obras centralizadas de irrigação nas sociedades de vales de rios o núcleo do moderno Estado burocrático e da economia dirigida.

A colheita era em geral feita com foice para evitar a perda de grãos e a safra era triturada com almofariz e mão de pilão ou com pedras de moer operadas por escravos ou bestas de carga. Este sistema ainda pode ser visto em algumas partes da região.

No Egito, os fertilizantes eram desnecessários, uma vez que o Nilo, com seus

depósitos aluviais, refertilizava o solo todos os anos. Mas faltavam na maioria dos outros lugares quando eram necessários, o que frequentemente resultava em exaustão grave do solo. No Iraque, esse processo era agravado por depósitos de sal trazidos pelos rios. O sal era retirado em épocas de paz e boa ordem e deixado para se acumular nas épocas de crise. De modo geral, parece que os fazendeiros trabalhavam na base de um sistema bianual, cultivando a terra e deixando-a em pousio em anos alternados, exceto nos vales de rios, onde estes forneciam água suficiente.

A erosão tem sido há muito tempo um problema, já conhecido até na Antiguidade. E voltou a ocorrer na Idade Média e nos tempos modernos. Em todas as ocasiões em que havia colapso da ordem civil, os nômades saíam do deserto e entravam em terras cultivadas, tendo como resultado a ampliação do deserto à custa do plantio.

Esse fenômeno poderia acontecer de várias maneiras. Defesas eram necessárias para manter longe o deserto. Quando a ordem civil entrava em colapso, as defesas desmoronavam também e o deserto avançava. Mas havia também um elemento mais visível de destruição — a cabra. Ao contrário das ovelhas, que cortam rente a grama, as cabras arrancam-na, removendo, dessa maneira, a terra arável ou enfraquecendo-a de tal maneira que ela pode ser levada pelo vento. As cabras comem também as cascas de árvores, que morrem, desta maneira abrindo mais uma vez as planícies ao vento e facilitando a eliminação da camada superficial do solo (solo arável). Por causa desses e de outros fatores, ocorreu extensa erosão em grande parte da zona, de modo que, se compararmos as áreas cultivadas de tempos modernos com as reveladas pela prova arqueológica em tempos mais antigos, a diferença pode ser notável. Ibn Khaldun, escrevendo no séc.XIV, diz que, mesmo nos seus dias, “a ruína e a devastação prevalecem” no norte da África, onde, no passado, “floresceu uma civilização, como atestam os restos de prédios e estátuas e as ruínas de cidades e aldeias”.⁵

Evidências fiscais e de outra natureza sugerem um declínio geral do rendimento agrícola e da receita produzida pela agricultura desde os fins dos tempos romanos em diante. Parece que esse processo estava muito adiantado à época das invasões árabes. Após uma curta recuperação, continuou nos tempos medievais islâmicos posteriores. Há certo número de indicações desse declínio. A prova arqueológica — as fazendas e poços abandonados, os terraços aluídos, as aldeias decadentes em muitas partes do Oriente Médio e norte da África — é confirmada pela prova literária e documental de declínio da produção e queda consequente da receita. Essa mudança se fez acompanhar de redução da população rural e da migração das aldeias para as cidades, geralmente atribuídas ao fardo dos impostos, às extorsões dos agiotas e a problemas semelhantes.

Com toda certeza, um fator importante no declínio da produção agrícola foi a baixa estima em que o cultivo da terra e os que disto se ocupavam eram tidos pelo governo, pelas classes altas e, até certo ponto, mesmo pela religião. O islã nasceu em uma cidade de caravanas e seu Profeta pertencia a um patriciado de mercadores. Após sua morte, seus seguidores conquistaram um vasto império, que governaram e exploraram a partir de uma rede de cidades-guarnições em todas as províncias. Elas, rapidamente, tornaram-se centros de cultura e saber islâmicos, enquanto o campo permanecia, por muito tempo, fiel a religiões pré-islâmicas mais antigas. No devido tempo, até os camponeses foram convertidos e assimilados pelo islã, mas permaneceu o velho estigma. Com a criação de novos impérios muçulmanos na Índia e nos Bálcãs, recriou-se o mesmo modelo de moradores de cidades muçulmanas governando camponeses não-muçulmanos. Entre as tradições atribuídas ao Profeta, há muitas em louvor do comércio, mas poucas que demonstram respeito pela agricultura. No mesmo espírito, a *sharia*, a Lei Santa, refere-se principalmente à vida e problemas de moradores de cidades, que examina, discute e regulamenta em detalhes minuciosos. E pouquíssima atenção dedica aos interesses dos camponeses, exceto no que diz respeito ao pagamento de impostos. A situação foi certamente agravada com a tendência crescente para a direção estatal da economia e o controle da terra agrícola por oficiais do exército sem maiores conhecimentos de agricultura e nenhum grande interesse na prosperidade a longo prazo de seus domínios.

Grande parte da região consistia de terra semi-árida, medíocre para a agricultura e mesmo para a criação de gado de grande porte, mas suficiente para alimentar ovelhas e cabras. Além da carne, lã e couro, elas forneciam iogurte e queijo, elementos essenciais da dieta do Oriente Médio. Uma cultura nômade de pastoreio existira na região durante milênios e, juntamente com a primeira agricultura rudimentar, tornou possível o início da civilização. A vida nômade no lombo de camelos retroagia também a tempos pré-históricos e continuava a ser fundamental para a economia e estilo de vida dos beduínos, proporcionando um grande meio de transporte na paz e na guerra. Na antiga Arábia, os cavalos eram pouco numerosos, mas altamente apreciados e conhecidos por nome e *pedigree*. Após a ascensão do islã, criadores árabes, usando reprodutores persas, bizantinos e, mais tarde, berberes, conseguiram aumentar imensamente seus rebanhos e usar extensamente as terras de pastagem das estepes. Cavalos e pôneis eram de importância fundamental para os povos nômades das estepes eurásianas. Os animais agrícolas, mantidos para fornecer alimentos, para trabalho ou como bichos de estimação, eram poucos. O porco, tão importante na agropecuária de outras civilizações, era excluído pelo tabu que o islã compartilhava com o judaísmo. Alguns historiadores chegaram mesmo a argumentar que o porco fixou os limites geográficos da expansão islâmica, quando os conquistadores muçulmanos chegaram à Espanha, aos Bálcãs e à região ocidental da China. A

despeito de séculos de domínio nessas terras, a fé muçulmana não conseguiu deitar raízes entre povos que criavam e comiam porcos. As aves eram criadas pela carne e os ovos, e neste particular os criadores de galinhas do Egito (e talvez em outros locais) inventaram uma nova técnica que deixou espantados os primeiros ocidentais que a conheceram. O viajante francês Jean de Thevenot, que visitou o Egito em 1655, escreveu:⁶

A primeira dessas coisas extraordinárias que vi no Cairo foi a maneira artificial de chocar pintos. À primeira vista, pensávamos que isso era uma fábula, dizer que pintos são chocados, sem galinhas sentadas sobre os ovos. E outra ainda maior dizer que eles são vendidos em Barril. Não obstante, ambas as coisas são verdades e, com esse fim, eles põem os ovos em fornos, que aquecem até um calor temperado, que imita tão bem o calor natural que pintos são formados e chocados neles... Eles o aquecem com um calor muito temperado, apenas com as cinzas quentes do esterco de bois e camelos, ou de outros do mesmo tipo, que põem na boca de cada forno, e diariamente o mudam, colocando novamente esterco quente no mesmo lugar... Muitos pensam que isso não poderia ser feito senão no Egito, por causa do calor do clima, mas o Grão-Duque de Florença, tendo mandado buscar alguns desses ovos galados, chocou-os tão bem nessa cidade quanto no Egito. O mesmo (segundo me disseram) foi feito na Polônia.

Conforme nota Thevenot, esse método, conhecido também como incubação, foi introduzido na Europa e, mais tarde, praticado em grande escala.

Na Europa Ocidental, a agricultura e a criação de gado têm sido estreitamente associadas e muitas vezes, na verdade, nas mesmas terras. No Oriente Médio, havia uma separação e um conflito imemorial entre camponês e nômade. Agricultura e criação eram separadas e, em geral, opostas. O camponês poderia ter alguns animais para fins domésticos imediatos, mas, de modo geral, criar animais, para transporte ou alimento, era trabalho de nômade. Esta divisão de trabalho resultava com frequência em conflito de interesses, prejudicial a ambos. Esse conflito surge logo no início de uma das narrativas históricas mais antigas do Oriente Médio — na história de Caim e Abel. Um dos irmãos trouxe uma oferenda de animal queimado. Ele era criador. O outro trouxe frutos da terra. Era agricultor. O Deus do Pentateuco preferia os nômades. Aceitou a oferenda queimada e rejeitou os frutos da terra, depois do que Caim, o agricultor, assassinou Abel, o nômade. Com mais frequência na história do Oriente Médio aconteceu o contrário, e eram os agricultores que sofriam com as depredações de nômades saqueadores. Todas as terras cultivadas do Oriente Médio estavam a fácil distância de desertos habitados por nômades, prontos para aproveitar qualquer sinal de fraqueza nas defesas estabelecidas pelas autoridades

civis. E além das fronteiras setentrionais e meridionais das terras civilizadas, nas estepes eurásianas e no deserto árabe, havia principados e reinos nômades, à espera da oportunidade de se transformarem em impérios.

A agricultura e a criação de gado forneciam matérias-primas para a indústria, especialmente para a grande indústria da Idade Média, a têxtil. A importância das exportações de têxteis para a Europa é confirmada por muitos nomes de tecidos com origem nessa região — de lugares, como, por exemplo, musselina (de Mossul), damasco (de Damasco), tafetá (do persa *taftah*). Os produtos têxteis manufaturados e exportados incluíam tapeçarias, almofadas e outras peças de mobiliário, bem como tecidos. Enquanto os camponeses traziam linho e algodão, os nômades contribuíam com lã e couros. Outra matéria-prima importante, a madeira, era escassa e, em consequência, cara, tendo que ser importada na maior parte.

Os minerais eram, claro, de grande importância. Incluíam pedra, argila e similares, que podiam ser coletados, e metais, que tinham que ser minerados. O ouro, a prata e o cobre puro já eram extraídos no Oriente Médio nos tempos pré-históricos. No terceiro milênio antes da era cristã, o bronze era produzido na Mesopotâmia oriental; e, no Egito, no segundo. O estanho estava sendo importado de “ilhas de estanho” distantes, isto é, da Cornualha, enquanto o ferro chegava de vários locais ao norte: Armênia, Transcaucásia, e o que é hoje a região oriental da Turquia. Muitas das minas do Oriente Médio se esgotaram já na Antiguidade e os Estados muçulmanos tiveram que depender, cada vez mais, de importações de suas províncias mais remotas e de locais ainda mais distantes.

Algumas minas continuaram a produzir, principalmente nas fronteiras da região da Armênia, no Irã, no Alto Egito, e no Sudão, mas eram muito poucas as existentes no Oriente Médio, isto é, no Crescente Fértil e no Egito. Ouro e prata tinham que ser trazidos de outras regiões. A busca desses metais e as rotas pelas quais eram transportados exerceram muitas vezes uma influência importante sobre o curso dos fatos. Uma das fontes de ouro mais ricas para o mundo islâmico eram as minas da África, especialmente na área Allaqi, ao sul de Assuã, na região fronteira entre o Egito e o Sudão. Indubitavelmente, um dos principais incentivos para o avanço islâmico ao sul do Saara foi a busca de ouro e escravos. A prata era encontrada em certo número de locais, principalmente nos antigos territórios sassânidas.

As técnicas industriais eram e permaneceram rudimentares. Com poucas exceções, como únicas fontes de energia havia apenas o músculo humano ou de animais. Alguns autômatos de pequeno tamanho foram inventados e usados, mas principalmente como brinquedos. À parte eles, as únicas máquinas eram o moinho e a catapulta. Os moinhos, acionados pelo vento e pela água, existiram desde tempos antigos e continuam em uso até hoje. Eram, contudo, muito poucos em comparação com até mesmo o início dos tempos medievais no Ocidente, e

eram usados principalmente para irrigação e moagem de cereais, não para finalidades industriais. A outra máquina, a catapulta, e dispositivos semelhantes foram usados na guerra para lançar potes cheios de líquidos incendiários contra cidades inimigas e navios no mar. Até a importação de armas de fogo e de artilheiros da Europa, em fins da Idade Média, elas eram operadas por tensão, torção ou, na fase mais sofisticada, pelo uso de balancins, isto é, pelo movimento de pesos e contrapesos. Este progresso tornou possível arremessar projéteis muito maiores, com muito mais força, por maiores distâncias do que eram possíveis com os métodos mais antigos. Outras armas de guerra — espadas, adagas, escudos, couraças e artilharia (entendidas estas como manganelas e bestas) — ocuparam um lugar importante na produção industrial e como mercadorias no comércio internacional.

Uma razão óbvia para a falta de progresso na geração de energia era a ausência de matérias-primas apropriadas — de alguma coisa comparável com a lenha, o carvão vegetal e o carvão mineral da Europa ocidental, ou o poder hidráulico fornecido por tantos rios e cachoeiras. Havia, claro, petróleo, mas o segredo de sua extração e uso estavam longe ainda, no futuro. Nos tempos antigos e medievais, o petróleo era obtido apenas através de vazamento natural. Na Pérsia zoroastriana era usado para manter a chama sagrada nos templos. Nos impérios bizantino e islâmico, principalmente na fabricação de misturas explosivas para armas de guerra.

Após a roupa, o abrigo era a necessidade mais universal, e surgiram muitas indústrias para fornecer materiais de construção, móveis e adornos para prédios públicos e privados. As necessidades dos moradores das cidades incluíam painéis, frigideiras e outros utensílios; sabão, perfumes e unguentos; e, claro, material de escrita: tinta, pergaminho, papiro e, mais tarde, papel.

O transporte, um estímulo importante à produção industrial em outras civilizações, tinha menos importância nas terras islâmicas. Talvez devido à carência de madeira e metais, veículos com rodas raramente eram usados e poucas estradas foram abertas para eles. De tempos em tempos, carros com rodas são mencionados, descritos e mesmo desenhados, mas eram claramente vistos como algo incomum. No séc.XIV, Ibn Battuta, que partindo de seu Marrocos natal cruzou o Oriente Médio e chegou à Ásia central, encontrou veículos de rodas entre os povos turcos da estepe e achou-os suficientemente notáveis para mencioná-los e descrevê-los. Em data tão recente quanto o séc.XVIII, o viajante francês Volney observou:⁷

É digno de nota que, em toda a Síria, nenhuma carroça ou carruagem sejam vistas. Isto se deve provavelmente ao medo dos habitantes de que sejam capturados por gente do governo, e assim incorram, em um único momento, em grande prejuízo.

O transporte se fazia habitualmente através de animais de carga e por água. O camelo, domesticado no segundo milênio a.C., pode carregar até 600kg, cobrir 320km em um dia e viajar 17 dias sem água. Mas não podiam ser usados em toda parte. No clima úmido dos Bálcãs, grande número deles, trazidos da Anatólia e da Síria para transportar suprimentos e peças de artilharia, adoeceram e morreram, impedindo o avanço otomano. No clima seco do Oriente Médio, no entanto, esses animais eram com certeza muito mais eficientes, em termos de custos, do que teria sido qualquer sistema de carroças e estradas. E até mesmo os humildes burros e mulas serviam muito bem para o transporte de mercadorias e pessoas em distâncias mais curtas. O transporte por água, contudo, era assunto inteiramente diferente e, desde os primeiros tempos, ocorreu desenvolvimento, em grande escala, da construção naval, tanto de navios para o Mediterrâneo quanto para os mares orientais, bem como para as vias fluviais internas. Historiadores romanos calcularam que custava mais transportar trigo em carroça por uma distância de 200km no Império romano do que transportá-lo por mar de um lado ao outro do Mediterrâneo. Alguma coisa do mesmo tipo deve ter acontecido nos tempos islâmicos.

A forma habitual de manufatura, especialmente de têxteis, era doméstica, trabalhando o artesão em sua própria casa, talvez com ajuda da família, ou em uma pequena oficina. Esse trabalho destinava-se principalmente a atender às necessidades comunitárias, familiares e locais, e não ao comércio internacional, e só algumas mercadorias, entre as quais as mais importantes eram os tapetes, chegavam a esse nível. Em algumas ocasiões, a organização industrial desenvolveu-se em escala mais ampla. Há, por exemplo, documentos do Egito medieval indicando que trabalhadores em linho foram usados por um empreendedor, recebendo salário diário. Arranjos semelhantes foram comprovados no refino de açúcar, outra importante indústria egípcia. O Estado intervinha também de muitas maneiras na indústria, às vezes concedendo incentivos através de patrocínio, em outras ocasiões até em investimentos em dinheiro feitos pelos governantes, quando não através de monopólios industriais estatais.

O mais importante deles era o *tiraz*. No árabe clássico, esta palavra denota um tipo de brocado ou bordado, cujo uso ou concessão constituía uma prerrogativa real. Era usado apenas por governantes ou por pessoas escolhidas a quem eles desejavam prestar uma homenagem. O *tiraz* tornou-se um sistema de honrarias e condecorações. Por causa do status especial, a manufatura do *tiraz* foi, nos primeiros séculos, um monopólio zelosamente guardado. As oficinas de *tiraz* eram de propriedade do Estado e, seus diretores, servidores públicos. Mais tarde a fabricação tornou-se mais dispersa. A produção para a guerra, igualmente, era às vezes controlada pelo Estado, como, por exemplo, a construção de navios de guerra e a fabricação de certos tipos de armas.

De tempos em tempos, o Estado intervinha também na economia, a fim de fixar preços. Esse costume retroagia à Antiguidade e, em particular, ao reinado do imperador romano Diocleciano, que parece ter sido o primeiro a tentar, em grande escala, fixar preços. A despeito do *hadith* atribuído ao Profeta, de que “Só Deus pode fixar preços” — um enunciado eloquente da economia do *laissez-faire* —, as autoridades muçulmanas tentavam muitas vezes fixar o que economistas medievais chamavam de “preço justo”. Essas políticas fracassavam quase sempre. Alguns governantes foram além da fixação de preços e estabeleceram monopólios. No Egito mameluco em particular, o governo parece ter raciocinado que, se podia arrecadar tanto com a tributação do comércio de pimenta, poderia ganhar ainda mais assumindo-o inteiramente e, destarte, açambarcando todos os lucros, em vez de apenas o que podia extorquir dos mercadores de pimenta. Um governante em particular, Barsbay (1422-38 d.C.), sultão mameluco do Egito, levou a extremos a política de monopólios estatais. A resultante desorganização do comércio em trânsito foi uma das principais razões que levaram os portugueses a empreender a viagem de circunavegação da África.

Na indústria, como em tantos outros aspectos, um dos principais fenômenos no período islâmico foi a combinação harmoniosa de tradições e técnicas de regiões diferentes, desde as civilizações antigas do Mediterrâneo oriental, por um lado, e o mundo iraniano, por outro, que produziram uma nova beleza em cerâmica. No séc.XIII, as grandes invasões mongóis colocaram, pela primeira vez, Oriente e Ocidente sob o mesmo governo e abriram o Oriente Médio, em especial a Pérsia, aos gostos e estilos do Extremo Oriente.

A busca e extração de metais preciosos encorajaram e facilitaram o desenvolvimento de um sistema muito extenso de distribuição e trocas. O uso simultâneo de duas moedas, o ouro nos antigos territórios bizantinos e a prata nos velhos territórios sassânidas, levaram ao desenvolvimento, na verdade, de uma economia bimetalista e a um sistema de trocas monetárias. A necessidade de conduzir comércio em grande escala em vastas áreas gerou uma classe de cambistas que funcionava em quase todos os grandes centros comerciais e, em última análise, a implantação de um sistema ramificado e sofisticado de bancos.

As circunstâncias do mundo islâmico medieval eram excepcionalmente favoráveis ao desenvolvimento de comércio a longa distância e em grande escala. Pela primeira vez em todos os tempos, uma vasta região de antigas civilizações, do Marrocos passando pelo norte da África e através do Oriente Médio até — e, mais tarde, além — as fronteiras da Índia e China, foi unificada em um único sistema político e cultural. A língua árabe, em uso universal pelo menos como meio de comunicação internacional e inter-regional, era compreendida de uma extremidade à outra do mundo islâmico e proporcionava um meio de comunicação sutil, rico e sofisticado.

“Deus permitiu o comércio”, diz o Corão, “e proibiu o juro. Aquele que

desistir após receber a exoneração do Senhor, poderá guardar o que ganhou e disso tratar com Deus. Mas os que reincidirem serão os herdeiros do Fogo onde permanecerão para todo o sempre” (2:275). A proibição da usura, fortemente expressada no Corão, era ainda mais enfatizada nas tradições e comentários, um dos quais afirma mesmo que um único ato de usura era pior do que 33 atos de fornicação. Esta proibição sempre foi levada muito a sério pelos muçulmanos e até hoje torna a atividade bancária e o investimento difícil para os verdadeiramente devotos. A maioria esmagadora de teólogos e juristas interpretou a proibição como aplicando-se a todo tipo de juros, não apenas a juros escorchantes — regra esta que, se rigorosamente cumprida, teria impedido o desenvolvimento do crédito e, destarte, o comércio em grande escala. Neste como em muitos outros assuntos, mercadores e juristas inventaram procedimentos — o termo técnico é *hila shariyya* (“dispositivo legal”) — mediante os quais, enquanto formalmente respeitavam a lei, puderam organizar crédito, investimentos, formação de sociedades e mesmo atividades bancárias.

Uma das obrigações básicas da religião islâmica, a peregrinação a Meca (*hajj*), que todo muçulmano deve realizar pelo menos uma vez na vida, contribuiu muito para o desenvolvimento do comércio de longa distância. O *hajj*, realizado todos os anos, aproximava grande número de muçulmanos procedentes de todas as partes do mundo islâmico, que participavam dos mesmos ritos e rituais, nos mesmos lugares sagrados e certamente ajudavam a criar e manter um senso de identidade comum.

O mundo islâmico tinha suas tradições locais, algumas muito fortes, mas houve, quase que desde o início, certo grau de unidade na civilização das cidades — em valores, padrões e costumes sociais — que não tinha paralelo na cristandade medieval. “Os francos”, disse Rashid al-Din, “falam 25 línguas e nenhum povo compreende a língua do outro.”⁸ Este era um comentário comum para o muçulmano, acostumado à unidade lingüística do seu mundo, com duas ou três grandes línguas que serviam não só como meio de expressão de uma limitada classe administrativa, como o latim na Europa Ocidental, mas como meio eficaz de comunicação universal, suplantando línguas e dialetos locais em todos os níveis, menos os mais baixos. Com um grau de mobilidade física, social e intelectual sem paralelo nos tempos antigos e medievais, o mundo islâmico desenvolveu uma extensa rede de comunicações por terra e por água.

Ambos os tipos de viagem eram perigosos: o primeiro ameaçado por bandidos e salteadores; o segundo, por piratas. E ambos lentos e difíceis. E também caros, embora a viagem por mar ou vias fluviais fosse mais barata. Por todas essas razões, o comércio de longa distância era, de modo geral, limitado a uma faixa estreita de mercadorias, de preço suficientemente alto para justificar os riscos de tal atividade.

Os alimentos, por isso mesmo, tão importantes como mercadoria no

comércio mais moderno, tinham importância secundária nos primeiros tempos. Eram em geral baratos e precisavam ser transportados a granel. Não valiam, portanto, muita coisa. Os custos eram altos demais, os lucros baixos demais, e os riscos grandes demais. A produção de alimentos para consumo tinha caráter quase inteiramente local. O comércio de longa distância limitava-se principalmente a três tipos de mercadorias que, por causa de sua raridade e alto custo, podiam justificar os riscos e dificuldades de longas viagens em navios e caravana. Consistia principalmente de minerais essenciais, escravos e artigos de luxo.

Alimentos podiam ser cultivados localmente com apenas um mínimo de dependência de importações. O ouro, a prata e o ferro não podiam e tinham que ser importados, qualquer que fosse o custo.

O comércio de seres humanos em grande escala e a grande distância foi, principalmente, um fenômeno do período islâmico, e se deveu, por um triste paradoxo da história, ao efeito humanizador da legislação islâmica. Nos antigos impérios, e mesmo nos primeiros tempos cristãos, a vasta população escrava era, na maior parte, recrutada localmente. O suprimento era sempre reabastecido de certo número de maneiras: pela escravização de criminosos e devedores, pela “adoção” como escravos de filhos abandonados pelos pais e pelos que vendiam os próprios filhos e a si mesmos. Tudo isso acabou com as conquistas e a aplicação gradual da lei islâmica. De acordo com o princípio formulado por juristas muçulmanos, e em geral respeitado pelos príncipes, a condição natural da humanidade é a liberdade. Súditos do Estado muçulmano, nascidos livres, fossem eles maometanos ou seguidores de uma ou outra das religiões permitidas, não podiam ser escravizados por dívida ou crimes outros que não a rebelião armada. Devia-se presumir que crianças abandonadas fossem livres, a menos que provado o contrário. Os filhos de pais escravos nasciam escravos e assim permaneciam até que fossem emancipados. Homens livres só podiam ser escravizados se fossem infiéis capturados em guerras santas. Neste caso, eles e suas famílias eram partes do butim legítimo e tornavam-se propriedade dos seus conquistadores. O recrutamento, mesmo com a reprodução natural de pais escravos dentro do império, nunca era suficiente para atender às necessidades insaciáveis da sociedade do Oriente Médio, e, em consequência, desenvolveu-se um tráfico extenso, tendo como mercadoria infiéis recentemente escravizados, trazidos de regiões além das fronteiras imperiais. O preço dos escravos, especialmente de escravos jovens, era alto e, a despeito do caráter perecível dessa mercadoria, o tráfico bem que valia o risco. O preço de escravos jovens podia ser muito aumentado por castração, a fim de atender à procura de eunucos, que serviam em palácios, nas casas mais ricas, e em alguns locais religiosos. A lei do islã proíbe a mutilação e os eunucos, por isso mesmo, eram “manufaturados” nas fronteiras, antes de entrarem em território islâmico.

Os escravos chegavam de três áreas principais: Europa, estepe eurásiana e África. Ocasionalmente, escravos eram mencionados como procedentes de locais muito mais distantes — da Índia, China e outros países —, mas eram poucos e constituíam casos excepcionais. O suprimento regular de escravos, dos tempos medievais aos modernos, originava-se desses três grupos principais. Os povos eslavos da Europa central e oriental, dos quais, na verdade, deriva a palavra “escravo”, entraram com uma parte importante da população escrava da Espanha e Norte da África muçulmanos. Na Idade Média, eram fornecidos principalmente por mercadores de escravos e intermediários da Europa ocidental. Na Europa oriental, os otomanos, entrando nos Bálcãs, conseguiram eliminar os intermediários e obter diretamente da fonte os escravos eslavos. Um suprimento menor, mas não sem importância, de escravos da Europa ocidental, decorria das atividades dos corsários da Barbária que, no séc.XVII, estenderam suas incursões das praias do Mediterrâneo à costa e rotas marítimas do Atlântico. Em 1627, eles atacaram a Islândia e fizeram 242 cativos para venda no mercado de escravos de Argel. No dia 20 de junho de 1631, corsários da Barbária incursionaram pela aldeia de pescadores de Baltimore, na Irlanda. Um relatório enviado nessa época a Londres contém uma lista de pessoas de Baltimore que “foram levadas” pelos atacantes, com suas esposas, filhos e empregadas domésticas — 107 pessoas no total, às quais foram acrescentadas 47 “capturadas em outros locais”. Uma testemunha da época, o padre francês Dan, descreve nas palavras abaixo a chegada dessa gente ao ponto de destino:⁹

Era de cortar o coração vê-los expostos à venda em Argel, pois em seguida separavam mulher de marido e pai de filhos; e depois, digo eu, vendiam o marido aqui e a esposa ali, arrancando-lhe dos braços a filha que ela nunca mais poderia esperar rever.

No mesmo período, os governantes tártaros da Europa oriental atacavam de surpresa aldeias da Rússia, Polônia e Ucrânia e todos os anos capturavam milhares de jovens escravos — “a safra das estepes” — que eram enviados a Istambul e vendidos nas cidades do Império otomano. Este tráfico continuou até fins do séc.XVIII, quando foi liquidado com a ocupação russa da Criméia em 1783.

O segundo grande grupo era constituído de turcos da estepe eurásiana que, desde os primeiros tempos islâmicos, foram capturados e comprados nas terras que se estendiam do norte do mar Negro até as fronteiras da China e Mongólia. Eles formaram o principal conjunto de escravos brancos no mundo islâmico oriental na Idade Média e eram usados principalmente para fins militares. Com a islamização da estepe turca, esse recrutamento tornou-se impossível. Uma nova fonte, no entanto, foi encontrada nas terras caucasianas, de onde escravos

georgianos e circassianos, homens e mulheres, eram importados em grandes números para uma imensa variedade de serviços nas terras otomanas e persas. Essa fonte foi também bloqueada substancialmente com a conquista russa do Cáucaso, no primeiro quartel do séc.XIX.

O terceiro e mais duradouro tráfico era o que trazia escravos negros da África ao sul do Saara. Escravos negros apareceram ocasionalmente nos tempos romanos, especialmente no Egito, onde haviam sido conhecidos desde a Antigüidade remota. Mas, de modo geral, constituíam mais a exceção do que a regra. A importação maciça de escravos negros começou com o avanço dos exércitos muçulmanos pelo continente africano. Os escravos chegavam por três rotas principais: da África oriental, por mar, passando pelo mar Vermelho e pelo golfo Pérsico com destino à Arábia, Irã e mais além; do Sudão, por caravana, descendo o vale do Nilo até o Egito; e da África ocidental na direção norte, cruzando o Saara, a todas as terras do litoral do Mediterrâneo, do Marrocos ao Egito. Essa fonte de suprimento foi igualmente bloqueada pelo estabelecimento do governo colonial europeu na maior parte da África tropical. Esses escravos negros eram usados para uma grande variedade de fins — agrícolas, industriais, comerciais e, acima de tudo, domésticos. Embora escravos negros fossem encontrados na agricultura, como, por exemplo, nos projetos de drenagem no Irã, nas minas, notadamente nas de sal e ouro da Núbia e Saara, e em algumas formas de indústria, a economia islâmica medieval, ao contrário do que acontecera no mundo antigo, não se baseava primariamente em trabalho escravo.

Finalmente, havia o comércio de artigos de luxo, itens de pequeno volume, pouco peso, alto custo e grande valor.

O mais importante entre eles era o de produtos têxteis, especialmente os muito valiosos, como seda e brocado de seda. Nos fins dos períodos romano, bizantino, persa e islâmico inicial, a seda tinha considerável importância, tanto comercial quanto política. Muitas vezes, a importação e, mais tarde, a manufatura da seda eram monopólios reais. E como mantos de honra de seda eram ocasionalmente concedidos a príncipes bárbaros, o comércio de seda pode ter se revestido também de importância diplomática. A importação de seda do Oriente constituiu durante algum tempo um tema importante na história política e militar das áreas pelas quais passava.

Outra mercadoria muito apreciada era o incenso, trazido, juntamente com outros produtos aromáticos, do sul da Arábia e de locais mais a leste. Devido ao seu uso universal nos templos do mundo greco-romano e, mais tarde, nas igrejas cristãs, era uma mercadoria de grande importância. Alguns historiadores modernos descreveram-no mesmo como o comércio de petróleo do mundo antigo — ajudava a pôr rodas em movimento, embora em sentido figurativo, não literal.

O islã não tinha uso para o incenso em seus rituais e adoração e, após o advento e propagação da nova fé, essa mercadoria tornou-se muito menos importante no mundo islâmico, embora continuasse sendo procurada na Europa cristã. Muito mais importante, após o declínio do comércio de incenso, foi o de especiarias e, acima de todas, da pimenta, que vinha da costa de Malabar. Havia um grande mercado nas terras muçulmanas e no exterior para a pimenta, outras especiarias e condimentos, e os mercadores que vendiam essas mercadorias formavam uma comunidade rica e altamente respeitada.

As pedras preciosas associavam também as vantagens de pouco peso e alto preço. O mesmo se poderia dizer de outros itens, tais como marfim, madeiras raras e preciosas e mesmo animais raros, que nos tempos romanos foram importados em números consideráveis para o circo.

Na alta Idade Média, o comércio do Oriente Médio islâmico era, em todos os sentidos, mais adiantado do que o da Europa — mais rico, mais extenso, mais bem organizado, com mais mercadorias à venda e mais dinheiro para comprar, além de uma rede muito mais sofisticada de relações comerciais. Em fins da Idade Média, esses papéis se inverteram. O comércio do Oriente Médio não acabou, como se pensou certa vez, com as viagens de descobrimentos e a chegada dos portugueses à Ásia. Hoje está bem documentado que o comércio continuou por mais de um século após a chegada de Vasco da Gama à Índia. Nem o seu declínio teve como causa as descobertas transoceânicas, cujos efeitos econômicos foram uma consequência, e não a origem, das mudanças que ocorreram no Oriente Médio. É fato notável que os portugueses, uma pequena nacionalidade em um pequeno país europeu ocidental, pudessem marcar presença naval e comercial e, durante algum tempo, exercer dominação no Oriente, e ainda mais espantoso que as grandes potências do Oriente Médio — o Egito mameluco, a Turquia otomana, e o Irã safávida — não pudessem reunir nem força econômica para rivalizar com eles nem força naval para derrotá-los. Os descobrimentos devem com certeza ter acelerado a decadência do comércio na região. Mas não a provocaram, e o historiador tem que procurar a causa em outras situações.

Esse declínio, note-se, não se limitou às terras islâmicas. Um processo semelhante podia ser observado nos territórios bizantinos restantes e mesmo, embora em grau menor, na Europa mediterrânea, notadamente na Itália, onde os outrora grandes Estados comerciais foram superados pelas economias em ascensão da região norte-ocidental da Europa. Tampouco pode a decadência ser atribuída simplesmente às atitudes religiosas islâmicas ou à implementação da Lei Santa. A presença de ambas não impediu o florescimento anterior do comércio, nem sua ausência salvou Bizâncio e a Itália.

Alguns fatores materiais são prontamente identificáveis. A exaustão, ou perda

para invasores, de minas e metais preciosos deixou os Estados islâmicos sem dinheiro, exatamente na ocasião em que seus rivais europeus descobriam novas fontes de ouro e prata nas Américas. A Peste Negra e outras calamidades naturais assolaram tanto a cristandade como o islã, mas as terras deste último sofreram mais com invasões destrutivas, especialmente as dos mongóis a leste e dos beduínos Hilali, que devastaram o norte da África.

Talvez ainda mais destrutivo no longo prazo do que as invasões externas foram as mudanças políticas internas e a dominação crescente do Estado por aristocracias militares com pouca preocupação pelo comércio e pouco interesse pela produção. Até mesmo o comércio marítimo no Mediterrâneo fora assumido pelas cidades italianas — sem conquista, sem pressão, simplesmente pelo emprego de métodos comerciais mais ativos e mais eficientes. À parte alguns produtos, como o açúcar e o café, a agricultura e a indústria do Oriente Médio não tinham mais condições de acumular um excedente exportável de mercadorias e seus comerciantes eram obrigados a depender, cada vez mais, do comércio em trânsito entre a Europa e o Oriente mais distante. O desvio desse comércio, por conseguinte, constituiu um golpe muito mais severo do que poderia ter sido. Entrementes, progressos tecnológicos, financeiros e comerciais na Europa Ocidental deram aos seus comerciantes os meios, os recursos e as perícias necessárias para dominar os mercados do Oriente Médio, aos quais o acesso foi, no mínimo, facilitado pela unidade e pela estabilidade do Império otomano. Exércitos otomanos dominavam a terra e suas frotas, durante algum tempo, os mares. Os comerciantes europeus, porém, discreta e pacificamente capturaram os mercados.

CAPÍTULO 10

As Elites

Na civilização islâmica, como aliás em todas as outras conhecidas na história, havia e era aceita uma distinção entre alguns grupos limitados, mais ou menos privilegiados, e o resto indiferenciado da população. No uso clássico árabe, esses grupos eram em geral denotados pelas palavras *khassa* e *amma*, significando “especiais” e “gerais”. O islã é, em princípio, igualitário, não admitindo superioridade de um crente sobre outro por motivo de nascença, ascendência, raça, nacionalidade, ou status social. Tal como suas religiões irmãs, o islã clássico supunha a existência de uma desigualdade básica entre homem e mulher, livre e escravo, crente e infiel, e impunha o status inferior dos últimos mediante aplicação das normas da Lei Santa. À parte essas desigualdades, tradicionais e aceitas, a lei islâmica não reconhece distinção entre crentes. Só a devoção e as boas obras é que podem conferir honra, uma vez que superam a riqueza, o poder e o nascimento aristocrático.

Na prática, contudo, os que tinham a sorte de possuir riqueza, poder ou mesmo cultura, desejavam em geral transferir essas vantagens para os filhos e havia, portanto, a tendência, inevitável em todas as sociedades humanas, para formação de grupos privilegiados hereditários. Até os tempos otomanos, poucos regimes duraram na região tempo suficiente para criar e preservar uma aristocracia arraigada. A maioria dos regimes do islã medieval foi derrubada por sublevações internas ou, com muito mais freqüência, por conquistadores externos. Os novos governantes, com parentes, prepostos e seguidores, formavam convenientemente uma nova aristocracia de riqueza e poder. A conquista conferia vantagem óbvia aos que partilhavam da origem étnica dos conquistadores, mas, com duas exceções, esses privilégios tinham curta duração. Foram elas os árabes, que criaram e, durante algum tempo, governaram a sociedade civil islâmica, e os turcos, que, de fins da Idade Média até os tempos modernos, estabeleceram um virtual monopólio de soberania política e poder militar. E ambos, no devido tempo e de maneiras diferentes, fundiram suas identidades étnicas originais — os árabes com a massa arabizada da população nativa e, os turcos, com a elite multinacional governante e administrativa do Império otomano.

Só há um contexto em que a estruturação social é discutida pelos doutores da Lei Santa, isto é, em conexão com o princípio de *kafaa*, palavra que poderia ser

traduzida aproximadamente como igualdade de nascimento e status social no casamento. Este princípio, porém, não constituía aceitação de qualquer tipo de privilégio aristocrático. Não proibia casamentos desiguais e os juristas sempre dissentiam sobre o que constituía desigualdade. A finalidade da regra era proteger a honra de famílias respeitáveis, permitindo-lhes, se desejassem, acabar com casamentos inconvenientes. O princípio da *kafaa* podia ser invocado pelo pai ou tutor legal da mulher, a fim de impedir que ela contraísse matrimônio sem permissão, ou anulá-lo se fosse contraído sem permissão ou com permissão fraudulentamente obtida, contanto que não houvesse filhos nem gravidez. E podia ser invocado para impedir a mulher de casar com homem abaixo de seu status social e, dessa maneira, desonrar sua família. Não havia objeção a homem casar com mulher de status mais baixo, uma vez que ela, na opinião dos juristas, era de qualquer modo inferior e nenhum dano social poderia por isso resultar de tal casamento.

Os juristas divergiam muito sobre como devia ser definido status igual. Para alguns, a regra aplicava-se apenas à religião e tinha por finalidade impedir que a mulher devota casasse contra a vontade com um ímpio. Em todos os demais aspectos, segundo o grande jurista Malik ibn Anas, “Todas as pessoas do islã são iguais entre si, de acordo com as revelações de Deus”.¹ Para outra escola de juristas, no entanto, talvez influenciada pelas idéias e práticas hierárquicas da Pérsia pré-islâmica, a *kafaa* aplicava-se a outros assuntos, além de devoção e caráter. Incluíam eles genealogia, profissão, status financeiro e — nos casos de filhos ou netos de infiéis ou escravos emancipados convertidos — a data em que suas famílias se tornaram maometanas ou livres.

Evidentemente, a distinção entre *khassa* e *amma* não era apenas econômica — a distinção entre os que têm e os que não têm. O tema do cavalheiro rico e da moça *parvenu* era conhecido tanto nas literaturas islâmicas como em todas as outras. Mas, com igual clareza, pobreza mantida durante gerações não era compatível com filiação à *khassa*. Nem era a diferença principalmente de nascença, origem e status, embora, mais uma vez, estes tivessem lugar na definição. Nascer de pai *khassa* e ser criado em lar *khassa* gerava pelo menos o pressuposto de status *khassa*. E, como em outros tempos e lugares, as distinções sociais podiam sobreviver às realidades econômicas e políticas que as haviam criado. Quando poder e riqueza reais desaparecem, pode ainda perdurar um sentimento de superioridade social. A ocupação tinha obviamente importância e, na verdade, escritores muçulmanos dedicaram alguma atenção à classificação de diferentes comércios, ofícios e profissões, com indicações de seus lugares na ordem social.

A educação, igualmente, podia ser fator determinante e revestia-se de uma importância especial em uma sociedade que atribuía status divino às suas escrituras, reverenciava a língua em que foram escritas e demonstrava estima

pelos que podiam usá-la com elegância. No início, um, em seguida dois e, finalmente, três idiomas — o árabe, o persa e o turco — definiram a identidade cultural das principais regiões do Oriente Médio e conferiram às suas classes educadas um notável grau de unidade cultural e moral. Enquanto as populações “gerais” usavam uma multiplicidade de línguas e dialetos locais, a *khassa* era unificada por uma linguagem literária comum, uma tradição clássica e escritural comum e, através delas, um conjunto comum de atos de decência e conformidades — ou seja, regras de conduta e polidez. Em tempos anteriores, notadamente na Bagdá abássida e no Cairo fatímida, a adesão à fé dominante não era condição necessária de filiação à elite, e ouvimos falar de poetas, cientistas e eruditos cristãos e judeus movendo-se nos mesmos círculos que seus colegas muçulmanos — não só como colegas, mas como amigos, sócios, alunos e mestres. Mais tarde, pelo menos em parte devido às lutas religiosas, tanto no país quanto no exterior, as atitudes endureceram e as comunidades não-muçulmanas, embora desfrutassem aquele grau de tolerância prescrito pela lei muçulmana, gradualmente se separaram e se isolaram da comunidade principal. Em fins dos tempos medievais e princípios dos modernos, mesmo que médicos e outros especialistas brancos não-muçulmanos ainda fossem consultados, nos níveis mais altos inclusive, a comunicação social e mesmo intelectual entre pessoas de religiões diferentes reduziu-se muito.

A prova literária e documentária que nos chegou dos tempos antigos tem origem quase total na *khassa* e era portanto inevitável que o registro do passado e os trabalhos históricos modernos nele baseados devessem no geral refletir os interesses, atividades e preocupações desse grupo. Só em anos recentes é que eruditos começaram a estudar a vida dos desprivilegiados — dos camponeses, dos artesãos, dos pobres das cidades. Embora alguns documentos fascinantes tenham sobrevivido da Idade Média, esse estudo limita-se principalmente ao período otomano, o único do qual apenas remanesceram registros arquivais detalhados.

A prova literária que respalda o estudo da história islâmica — livros, cartas e outros documentos — tem origem quase exclusiva em dois grandes grupos sociais: a burocracia e a hierarquia religiosa. A instituição da burocracia retroage a tempos muito antigos e pode, na verdade, ter suas origens no Oriente Médio. Surgiu como resposta a certas necessidades práticas e, em particular, a de organizar e manter os sistemas de irrigação das sociedades de vales de rios. Já na segunda metade do quarto milênio a.C., os faraós do velho reino do Egito drenavam pântanos, ampliavam obras de irrigação, construíam cidades e usavam o comércio externo por terra e mar para trazer ao Egito a madeira e os minerais necessários. O desenvolvimento do governo e da administração e a construção de templos e palácios requeriam algum sistema de contabilidade e registro. A fim de atender a essa necessidade, surgiu o “mistério” especializado

da escrita e, com ele, uma nova classe social de amanuenses e escribas, bem como a possibilidade revolucionária de registrar, acumular e transmitir conhecimento. A burocracia floresceu no Egito, a despeito de sucessivas mudanças de regime e mesmo de civilização — dos faraós, dos monarcas helenistas, dos romanos, dos bizantinos cristãos, dos árabes e de seus vários sucessores muçulmanos. Uma progressão semelhante pode ser reconhecida no Iraque e no Irã, onde uma tradição burocrática que retroagia às monarquias babilônicas e persas sobreviveu no tempo dos sassânidas e, após eles, sob os califas e sultões muçulmanos. Seu protótipo foi Esdras, o escriba, cujas qualificações e funções são descritas no livro da Bíblia Hebraica que lhe leva o nome.

Certos aspectos persistentes caracterizam todas essas burocracias. Talvez o mais importante e duradouro seja que essa forma de governo é contínua e realizada por escrito. Cartas e contas são partes essenciais da administração, e familiaridade com palavras e números é habilidade essencial para os que nela trabalham. Uma parte considerável da literatura clássica islâmica foi escrita por escribas para escribas e reflete-lhes o *ethos*, interesses e preocupações profissionais. Essa literatura retrata uma burocracia funcionalmente demarcada e hierarquicamente organizada. Todo servidor tem uma tarefa, para o desempenho da qual é autorizado por uma autoridade mais alta. Sua função é definida e limitado o que pode fazer. Dentro do sistema há o que poderíamos chamar de uma cadeia de comando, que é também a escada para promoção. Cada um sabe aproximadamente quem está à sua frente e o que precisa fazer para obter a cobiçada promoção. Este tipo de hierarquia implica também supervisão, controle e observância do importante princípio de subordinação a uma autoridade superior.

Entre as características que definem a burocracia destacam-se seus métodos de recrutamento e remuneração. Tipicamente, o escriba é um trabalhador assalariado. Aufere renda não por herança, nem pela propriedade ou controle de algum ativo produtor de renda, nem como prerrogativa de seu status. Ele não tem o direito nem a posse de sua fonte de renda nem é contemplado com qualquer tipo de doação. Recebe um salário para realizar um trabalho. Nas burocracias mais bem organizadas e eficientes, é pago em dinheiro. Em tempos de dificuldades financeiras, governantes pagavam às vezes seus funcionários com doações — o que era uma receita certa para o colapso administrativo.

No curso de milênios, as burocracias do Oriente Médio, através de numerosas mudanças de governo, religião, cultura e mesmo do cursivo e língua, demonstraram uma inesperada persistência e continuidade. Nos séculos transcorridos entre a ascensão do cristianismo e o advento do islã, os sistemas administrativos eram helenistas na metade ocidental e persas na parte oriental da região. A oeste do Iraque, nas terras sob domínio romano e, mais tarde, bizantino,

as rotinas da administração eram executadas em grego, e não em latim, e parece que foram mantidas as práticas das monarquias helenistas. Para sorte do historiador, as condições especiais do Egito — administração centralizada, grau razoável de estabilidade e continuidade, e clima seco — tornaram possível a conservação de grande número de documentos administrativos, que sobreviveram até os dias de hoje. Eles permitem que o historiador estude, com um grau de detalhe impossível em outras regiões, os processos administrativos usados no Egito romano, bizantino e islâmico e descubra como essa burocracia trabalhava e, às vezes, mudava. Embora não haja prova documental comparável sobre as regiões da Síria, a evidência literária existente tende a confirmar a hipótese de que, nessa região, acontecia mais ou menos a mesma coisa que no Egito. Lá, também, uma burocracia romana e, em seguida, bizantina, encarregou-se das atividades diárias do governo, utilizando o idioma grego, mantendo contas e enviando correspondência nessa língua. Muitos, se não, na verdade, a maioria dos empregados, eram nativos helenizados, e não gregos de nascença. À época da conquista islâmica, quase todos eles eram cristãos.

Condições climáticas e descontinuidades políticas combinaram-se para impedir a sobrevivência de qualquer conjunto comparável de documentos do Império persa. O testemunho da Bíblia Hebraica e de autores gregos, porém, descreve uma chancelaria ativa e profissional sob os imperadores persas, enquanto fontes muçulmanas posteriores confirmam a existência de registros cuidadosos de atos fiscais, financeiros e de outra natureza. A preparação de volumes encadernados em forma de códice, nos quais registros eram copiados e conservados para futura referência, pode, na verdade, ter por origem o sistema persa de administração. O papiro, em uso comum nas repartições romanas e bizantinas, não se prestava à forma de códice, e registros nesse material, bem como livros, tinham geralmente a forma de rolos. O pergaminho e o velino eram mais convenientes e mais duráveis e foram extensamente usados nos primeiros tempos cristãos na confecção de livros, que começaram a assumir um aspecto parecido com a forma moderna. No Império persa, foram também usados na confecção de livros de registros que, sobrevivendo e chegando aos tempos árabes, eram amiúde consultados pelos novos senhores. A introdução do papel tornou geral a manutenção de registros nas terras islâmicas.

Talvez o exemplo mais espantoso da continuidade burocrática seja a situação que prevaleceu após as conquistas árabes muçulmanas do séc.VII. O Império persa deixara de existir e enormes extensões de terras haviam sido tomadas dos bizantinos e incorporadas ao novo império árabe islâmico. Ainda assim, a despeito dessas mudanças, os registros constantes de papiros egípcios deixam claro que, no que interessava à conduta diária dos assuntos do governo, nada mudou. Os servidores cristãos continuaram a arrecadar os mesmos impostos, de acordo com as mesmas regras, a redigir os mesmos documentos administrativos,

e mesmo datá-los segundo a velha era egípcia cristã, exatamente com haviam feito antes. O destino final das receitas mudara; tudo mais permanecia igual. Aos poucos, no curso de mais de um século, é que os documentos mostraram que mudanças autênticas ocorriam na burocracia. Só relativamente tarde é que papiros bilíngües começaram a aparecer, escritos em grego e árabe. Nessa ocasião, e com o passar do tempo, aumentou o número de documentos em árabe e diminuiu o número dos que eram escritos em grego até que, em fins do séc.VIII, os últimos desapareceram por completo e só os escritos em árabe foram encontrados. À vista da prova literária, parece que mais ou menos a mesma coisa aconteceu na Síria e no Iraque e também no Leste, onde o árabe substituiu o velho cursivo e língua persa.

Mas nem mesmo essa mudança significava que os velhos burocratas estavam sendo mandados embora e substituídos. Muito depois da chegada dos árabes, as velhas famílias burocráticas preservavam os mistérios de seu ofício e, em especial, os sistemas secretos de contabilidade. Muitas histórias são contadas nas crônicas árabes sobre as maneiras como, quando chegaram como conquistadores, eles tentaram, mas não conseguiram, assumir o governo, porque ninguém conseguia ler os registros, exceto os contadores, e ninguém podia lidar com a correspondência, exceto os escriturários. E assim, contam as histórias, os árabes tiveram que ceder e, embora senhores políticos e militares incontestes do império, foram obrigados a deixar que os velhos amanuenses continuassem seu trabalho. No segundo século da era muçulmana, governantes árabes, após um esforço considerável, conseguiram finalmente impor sua língua aos quadros de pessoal e introduzir algum grau de unidade entre as diferentes províncias do império. Mas nem mesmo isso significava necessariamente que as velhas famílias de burocratas haviam sido expulsas — mas apenas que haviam aprendido a língua árabe. Muitas delas adotaram o islã juntamente com a língua, embora não todas, e, em data tão recente quanto os sécs.XIV e XV da era cristã, ouviam-se ainda amargas queixas de muçulmanos devotos no Egito, que diziam que os coptas, isto é, os cristãos, ainda dirigiam a administração e a coleta de impostos e que um maometano honesto não conseguia uma oportunidade justa em seu próprio país.

Essa extraordinária durabilidade da tradição era tanto causa quanto efeito da existência de grandes famílias de burocratas, ou escribas. A historiografia tradicional concentra-se na maior parte nos califas e sultões, nos comandantes militares e governadores provincianos, nas grandes figuras políticas e militares, cujos nomes dominam as páginas da história. Mas pelo menos tanta atenção é devida a outros indivíduos, cujos nomes raramente eram mencionados pelos cronistas, e que só podiam ser identificados, se isso fosse absolutamente possível, com dificuldade e mediante estudo de documentos — os chefes de departamento, os chefes de chancelaria, os intendentes de finanças, os

lançadores e coletores de impostos e seus numerosos subordinados, que, de uma geração a outra e de um século ao outro, mantinham em funcionamento a máquina do governo, não raro estabelecendo tradições dinásticas que os tornavam, na verdade, uma espécie de nobreza ou aristocracia burocrática. Um burocrata de princípios do séc.VIII, em carta dirigida a colegas, fala com orgulho do papel que a classe desempenhava na manutenção do Estado e da sociedade:²

Deus... fez de vós secretários nos mais ilustres dos cargos, homens de cultura e virtude, de conhecimento e discernimento. Graças às vossas qualidades, as superioridades do califado são bem organizadas e seus assuntos mantidos com honestidade. Graças a vossos conselhos, Deus adapta o governo ao povo e a terra prospera. O rei não pode existir sem vós, nem nenhuma pessoa competente pode ser encontrada, exceto entre vós. Vós sois, por conseguinte, para os reis os ouvidos com que ouvem, os olhos com que vêem, as línguas com que falam, e as mãos com que castigam.

O desejo natural dos burocratas, como acontecia com outros detentores de cargo e poder, de transmitir suas vantagens aos filhos, gerou consequências importantes na esfera da educação. Aparentemente, os impérios muçulmanos não criaram um sistema de seleção mediante concurso público — tal como a tipografia e a pólvora, este foi um sistema chinês que só chegou ao mundo islâmico depois de instituído no Ocidente. A seleção era feita por aprendizagem. No momento apropriado, o burocrata poderia apresentar o filho, o sobrinho ou outro protegido ao departamento, onde ele começava a trabalhar num cargo muito humilde, inicialmente sem remuneração, e onde gradualmente subia a escada de acesso. Esta prática chegou aos tempos modernos e o filiotismo, ou a capacidade de indicar, nomear, ou apenas recomendar, tem sido uma poderosa arma política na região. Nesta como em outras áreas, a relação apadrinhador-cliente é uma das mais importantes e eficazes em toda a sociedade.

Na burocracia, porém, ao contrário de outras formas de atividade, o apadrinhamento e a proteção não eram suficientes. O aprendiz precisava também de qualificações especializadas e de um nível de educação que lhe permitisse adquiri-las. Havia, assim, um elo importante entre os elementos burocráticos e cultos da sociedade — não tão íntimo como na Europa cristã, mas não banal, e que aumentou em fins da Idade Média.

Dispondo de duas classes letradas e educadas diferentes, o mundo islâmico medieval criou dois diferentes tipos de literatura e cultura. A primeira, denominada *adab*, consistia de poesia, história, *belles-lettres*, e de uma larga faixa de obras que ilustravam o que se esperava que um homem de cultura conhecesse e apreciasse. A outra, conhecida como *ilm*, literalmente

“conhecimento”, era o domínio do ulemá e consistia principalmente das ciências religiosas — do Corão e suas interpretações, das tradições do Profeta, das vidas e antecedentes do Mensageiro e seus companheiros e, delas derivadas, das ciências irmãs da teologia e do direito.

No devido tempo, as administrações bizantina e persa foram aos poucos modificadas, adaptadas, assimiladas, arabizadas e islamizadas. Iniciou-se uma nova fase com as invasões dos povos das estepes, época em que, primeiro os turcos e depois os mongóis, dominaram o mundo islâmico do Oriente Médio, que foi fendido de alto a baixo por conflitos religiosos rivais — entre sunitas e xiitas, entre abássidas e fatímidas, e entre moderados e radicais em cada um desses grupos. Nesse período ocorreu uma mudança visível no treinamento, *ethos* e postura geral das burocracias, cuja educação e treinamento receberam mais ênfase no islã e, especialmente, na lei e prática islâmicas. Cada vez mais, tenderam a ser produtos da educação religiosa ministrada por membros da classe dos ulemás.

Os burocratas, conhecidos como escribas (em árabe, “*katib*”), formavam na sociedade islâmica um grupo numeroso, poderoso e consciente de si mesmo. Usavam roupas especiais, um tipo de casaco chamado *darraa*, e tinham como líder supremo o vizir, chefe da administração sob califa ou sultão. Antes da militarização do governo, tinham precedência sobre todos os outros dignitários e eram anunciados, em cerimônias oficiais, pelo emblema do cargo — o tinteiro.

Afirma-se com freqüência que o islã não tem uma classe sacerdotal. Isto é certamente verdade no sentido teológico. No islã não há ordenação, nenhum cargo sacerdotal, nenhum sacramento que só um sacerdote ordenado possa ministrar. Em princípio, todos os que possuem o necessário conhecimento podem liderar na oração, pregar na mesquita ou officiar em casamentos e funerais. Em princípio, tampouco há mediação sacerdotal entre Deus e o crente. E desde que não há uma classe sacerdotal, não poderia haver, em princípio, uma hierarquia sacerdotal, nem graus mais altos ou mais baixos no clero, nem bispos nem cardeais, nem sínodos nem conselhos. Alguns poderiam dedicar a vida a atividades religiosas, mas era esperado que ganhassem a vida de alguma outra maneira, em uma ocupação honrada, tais como artesanato ou comércio. Neste sentido, a posição muçulmana diferia muito da cristã e se aproximava muito mais da judaica, que, após a destruição do Templo e dissolução de sua classe sacerdotal, não aceitou outra e considerava os rabis apenas como professores e juristas. Uma frase muito conhecida no *A Ética dos Pais*, um texto rabínico provavelmente compilado no séc.III a.C., adverte aqueles que aprendem e ensinam o Torah: “Não farás uma coroa para com ela brilhares nem uma pá para com ela cavares.” Injunções semelhantes podem ser encontradas nos escritos muçulmanos.

As realidades, claro, eram um tanto diferentes e, com o passar do tempo,

rabis e ulemás perderam seu status de amadores. Tornando-se a lei mais extensa e mais complicada, peritos em tempo integral eram necessários para administrá-la e adjudicá-la. Começando a crescer o corpo da literatura religiosa, a partir do núcleo escritural, e abrangendo uma larga faixa de comentários, interpretações e sistematizações, seu estudo requeria especialistas em tempo integral. Não havia ordenação, mas judeus e muçulmanos criaram sistemas de concessão de licenciamento, de acordo com o qual, após concluir um curso prescrito, o estudante poderia receber um certificado concedido por seu professor, ou professores, atestando que ele era um erudito e especialista competente em ciências religiosas. E desde que teólogos e mesmo estudantes de teologia precisavam comer, algum sistema tinha que ser criado para lhes atender às necessidades materiais. Continuava a ser verdade que não havia uma classe sacerdotal no islã, mas emergiram religiosos profissional e academicamente qualificados, que não seria incorreto denominar de clero. Tal como os escribas, eles usavam vestuário característico, o mais importante do qual era o turbante, que se tornou e continuou a ser seu emblema e prerrogativa.

Os ulemás variavam do oficiante humilde de aldeia ou mesquita de bairro a dignitários legais importantes, tais como o *qadi* e o *mufti*. No islã, vale a pena recordar, há em princípio apenas uma lei, a revelada por Deus. O direito, por conseguinte, classifica-se como uma das ciências religiosas e seus expoentes profissionais fazem parte da classe dos ulemás. Incluem eles o *qadi*, um juiz nomeado pelo governante para administrar a aplicação da Lei Santa, o *mufti*, um jurisconsulto procurado para emitir decisões ou pareceres sobre pontos controvertidos da lei, e o *muhtasib*, o inspetor de mercados e de moral nomeado pelo governo, cuja tarefa é definida pela injunção freqüentemente repetida do Corão, de cumprimento obrigatório por todos os muçulmanos, “pregue o bem, e recomende a probidade” (3:104, 110: 22:41). Até o séc.XIX, não havia advogados — função e profissão antes desconhecidas da jurisprudência muçulmana.

Nos primeiros séculos da história islâmica, eram distantes, às vezes mesmo de desconfiança mútua, as relações entre o Estado e o ulemá. Para os realmente devotos, o Estado era um mal necessário, mas com o qual homens de bem não deviam se envolver. O serviço ao Estado era humilhante e, em certo sentido, mesmo pecaminoso, uma vez que as receitas do mesmo eram obtidas por extorsão e todos os que recebiam dele salário compactuavam com esse pecado. Tornou-se comum nas biografias dos devotos e cultos que ao herói da narrativa tivesse sido oferecido um cargo pelo Estado, que ele recusara. O oferecimento confirmava-lhe a fama, a recusa, a integridade pessoal. O *qadi* era, claro, nomeado pelo Estado — mas ele se tornou objeto de ridículo no folclore e na religião popular. O *mufti*, gozando de mais independência, despertava mais respeito. Seu status lhe era conferido através de uma espécie de coopção dos

muftis precedentes e seu salário vinha de emolumentos ou de fundações religiosas. De modo geral, os ulemás e suas instituições dependiam muito de fundações religiosas — a palavra árabe é *waqf*, uma dotação inalienável para algum fim piedoso — para sua manutenção.

Na separação não-oficial e tácita de poderes que evoluiu entre o Estado e os ulemás, o primeiro geralmente concedia competência exclusiva aos segundos em tudo o que interessava à Lei Santa. Esse reconhecimento, juntamente com o distanciamento que mantinham do Estado, lhes dava — especialmente aos que não desempenhavam funções públicas — imensa autoridade moral. No islã, a Lei Santa regula a maioria das relações sociais e pessoais, fato este que dá a seus expoentes autorizados um papel extenso e profundo na sociedade. A massa do povo dependia deles para orientação, ou mesmo para decisões, em uma grande faixa de assuntos, incluindo, em especial, o casamento, o divórcio e a herança.

Essa relação, ou melhor, falta de relação, entre os homens de religião e o Estado criava sérias dificuldades práticas. Os ulemás elaboraram doutrinas próprias de direitos e deveres políticos que os governantes do império consideravam, na maioria dos aspectos, politicamente impraticáveis. Eles, muitas vezes, achavam necessário pedir o apoio dos ulemás. Quando assim procediam, eram às vezes solicitados, como condição para o apoio, a aplicar um sistema ideal baseado no passado santificado e mitológico. Para os ulemás sunitas isto significava os precedentes estabelecidos pelos quatro califas retos, suplementados pelos de Omar II, califa omíada. Para os ulemás da Shia, só os precedentes do próprio Profeta e do califa Ali eram válidos, e os demais chamados califas “retos” não eram absolutamente retos.

A retirada dos ulemás da vida política nunca foi, claro, completa, embora uma espécie de trégua, ou *modus vivendi*, fosse gradualmente estabelecida entre os dois lados. Os governantes reconheciam em princípio a Lei Santa, evitavam contrariar-lhe as regras, especialmente em assuntos de ritual e moralidade social e, de tempos em tempo, consultavam os ulemás e os promoviam a posições de autoridade. Os ulemás, por seu lado, tentavam evitar um envolvimento muito íntimo com as autoridades públicas. Quando um deles aceitava uma posição de autoridade, fazia-o com a apropriada relutância, e era olhado de través pelos mais piedosos.

O resultado desse relacionamento foi que os ulemás tendiam a dividir-se em dois grupos. O primeiro, o dos muito devotos, considerados por seus colegas e pela massa da população como os guardiães retos e incorruptíveis da verdade; o outro, que poderia ser considerado dócil ou realista, compreendia os que aceitavam cargo público e que, ao fazê-lo, despiam-se de grande parte de sua autoridade moral. Essa situação, que ocorria quando os ulemás menos conscienciosos e escrupulosos aceitavam trabalhar para o Estado — enquanto os mais conscienciosos e pios isso evitavam —, gerou efeitos danosos para ambos os

lados. A simpatia popular era manifestada claramente aos que evitavam servir ao Estado e muitas das recomendações na literatura religiosa equivalem à exortação de um boicote virtual do serviço público.

Os sécs.XII e XIII trouxeram mudanças importantes. Nesse período ocorreram grandes lutas religiosas que, durante algum tempo, pareceram ameaçar a própria sobrevivência da fé e comunidade islâmicas. O islã enfrentou inimigos internos e externos — do Ocidente, do Oriente, e de dentro. Antes do aparecimento desses perigos, ocorreu um cerrar de fileiras, uma aproximação de elementos separados ou mesmo opostos na sociedade muçulmana. Os servidores do Estado, tanto militares como civis, interessaram-se mais pela religião e as classes religiosas se mostraram menos hostis ao Estado.

Um papel importante nessa aproximação entre governo e religião, e entre os homens que dela participaram, coube à *madrasa*, uma espécie de seminário ou colégio, que se tornou o principal centro de educação superior muçulmana. No primeiro período, a educação primária e secundária era proporcionada nas mesquitas ou em associação com elas, e nos sécs.IX e X havia mesmo centros de educação superior ligados a algumas delas, principal mas não exclusivamente em ciências religiosas. Esses centros recebiam doações de governantes e de pessoas privadas. Alguns dos maiores contavam também com bibliotecas, à disposição de estudantes e eruditos. Havia também bibliotecas semipúblicas sobre assuntos não religiosos, como matemática, medicina, química, filosofia e música. Em princípios do séc.IX, al-Mamun, califa abássida, fundou a famosa “casa da sabedoria” em Bagdá, a primeira de muitas academias de estudos superiores. Provavelmente, elas tomaram como modelo a academia mais antiga de Gondeshapur, na Pérsia, que era um centro de ciências helenistas e, em especial, de medicina, fundado por cristãos nestorianos que procuraram refúgio, sob o governo sassânida, da perseguição religiosa bizantina, e em si mesmo cópia das escolas gregas mais antigas de Alexandria e Antioquia.

A *madrasa*, em sua forma clássica, parece ter surgido no séc.XI, quando foi fundada a primeira do que se tornou um grande número delas. Outras surgiram por todo o mundo islâmico. Às vezes, a *madrasa* era ligada a uma mesquita, em outros casos independente, tendo um pequeno local de adoração — uma espécie de capela — para conveniência de professores e estudantes. Mais tarde, tornou-se muito mais parecida com um colégio organizado, com currículo e horários de estudo, congregação permanente de professores remunerados e recursos e meios para sustento dos alunos. Tal como as escolas de catedral que surgiram na Europa medieval, as *madrasas* tinham por objetivo principal a instrução em assuntos de religião e jurisprudência, que no islã eram dois aspectos do mesmo todo. Mais tarde, porém, como aconteceu com os colégios e universidades do Ocidente, vieram a representar um papel importante na formação de uma classe geral

educada.

Da mesma forma que os servidores do Estado começaram a demonstrar um novo e mais profundo fervor religioso, os profissionais da religião mostraram-se mais dispostos a lhes prestar colaboração. No Império otomano — inspirado em parte, sem dúvida, pelas organizações eclesiásticas cristãs, que encontrara nas terras conquistadas — os membros da classe religiosa do islã tornaram-se parte da máquina do Estado. *Qadis* e *muftis* eram nomeados pelo governo e designados para uma região sobre a qual exerciam jurisdição e que não seria incorreto denominar de diocese. Nessa ocasião, eles se tornaram o terceiro ramo do governo imperial, juntamente com a burocracia e os militares, com hierarquia própria dirigida por um *sheykh al-Islam*, o chefe-*mufti* da capital, e que poderíamos chamar, sem muita distorção, de primaz do Império otomano.

Inevitavelmente, aproximando-se mais do Estado, os ulemás se afastaram mais do povo e perderam grande parte da influência que antes haviam exercido. No que interessava à massa dos muçulmanos comuns, tiveram o lugar tomado pelos *sheykhs* sufis, que representavam uma forma de religiosidade muito diferente. A partir de fins da época medieval, os sufis organizaram-se em irmandades, cada uma delas dedicada a um caminho místico diferente. Os líderes e membros dessas irmandades, conhecidos às vezes como “dervixes”, forneciam muito do que faltava no islã convencional. As reuniões e rituais dos dervixes proporcionavam sustento espiritual e comunhão e, ocasionalmente, solidariedade e ajuda na luta pelo atendimento de necessidades humanas.

Os autores muçulmanos medievais dividem muitas vezes a sociedade — ou seus dirigentes, como aparentemente a compreendiam — em dois grupos principais: os homens da espada e os da pena. Os primeiros eram obviamente os militares; os segundos compreendiam as classes burocrática e religiosa. Havia alguns outros, porém, que embora vivessem do exercício de habilidades intelectuais ou literárias, não se enquadravam em nenhum dos dois grupos. Entre eles, destacavam-se os médicos, que figuram com relevo na literatura histórica e biográfica, às vezes como conselheiros médicos do governante, em outras ocasiões através do trabalho que realizavam nos muitos hospitais que floresceram no mundo islâmico, e também pelas pesquisas que realizavam ou os livros que escreviam. A teoria e prática da medicina medieval islâmica derivavam principalmente de fontes helenísticas, embora, para elas, os muçulmanos contribuissem substancialmente. Na alta Idade Média, por exemplo, o nível dos conhecimentos e prática médica no mundo islâmico era muito mais alto do que tudo que havia na Europa.

No início dos tempos modernos, porém, o status dos médicos declinou profundamente, tendo sido traduzidos alguns tratados médicos europeus. Nos sécs.XV e XVI, alguns refugiados europeus, principalmente judeus, praticaram a medicina em terras islâmicas. Nos sécs.XVII e XVIII, alguns cristãos otomanos

foram estudar medicina na Europa e voltaram para clinicar na terra natal. Mas só no séc.XIX é que alguns dos governantes reformistas mais ativos enviaram estudantes a escolas médicas européias e fundaram novas escolas de medicina em seus países, com professores estrangeiros e, dessa maneira, resgataram a prática da medicina da velha tradição helenista-islâmica, que sobrevivera com pouca mudança desde a Idade Média.

Outro importante grupo de homens da pena — ou, para sermos mais exatos, da palavra falada — era o constituído de poetas. Até mesmo os potentados mais humildes sustentavam pelo menos um poeta para lhes cantar as virtudes em versos, que podiam ser facilmente decorados e rapidamente disseminados. Governantes mais poderosos mantinham uma falange completa de poetas cortesãos, que atuavam como uma espécie de ministério da propaganda. Os poetas panegiristas punham também sua arte a serviço de indivíduos privados, ricos, celebrando em verso nascimentos, casamentos e outros eventos. Numa época em que não havia mídia de massa, a poesia e o poeta podiam exercer uma função importante na divulgação de notícias e na criação de uma imagem favorável.

Se o poeta encarregava-se da imagem corrente do governante, o historiador era o responsável pela imagem que ele projetaria na posteridade. Nos tempos medievais, os historiadores, ao contrário dos poetas, nem eram autônomos nem empregados do palácio. A maioria pertencia às classes burocrática ou religiosa. Provavelmente por essa razão, conseguiram, sob os califas, manter um alto padrão de independência e liberdade de expressão. Mais tarde, tornou-se costume que governantes nomeassem historiadores oficiais, bem como poetas da corte e, no Império otomano, essa situação teve caráter formal com o alto cargo de Historiador Imperial. O ocupante do cargo, para o qual era nomeado pelo sultão, tinha como dever principal continuar a obra de seus predecessores no registro da história do império. Este cargo, conservado durante séculos, sobreviveu até os anos finais do Império otomano, e o último dos historiadores imperiais tornou-se o primeiro presidente da Sociedade Histórica Otomana.

Havia, naturalmente, outros profissionais — astrônomos e astrólogos, artistas e calígrafos, arquitetos e engenheiros —, embora a maioria deles, e cada vez mais nos últimos séculos, estivesse ligada, de uma maneira ou de outra, à instituição dominante que os empregava. Nos tempos otomanos, as profissões de arquitetura e engenharia eram quase exclusivamente militares.

No Oriente Médio, como em todas as partes do mundo, os governantes mantinham forças armadas, às vezes para repelir invasores e sempre para manter a ordem pública no país e defender a autoridade do Estado.

Sob o domínio romano, a defesa e a função de polícia eram asseguradas pelas legiões, com ajuda de forças auxiliares recrutadas localmente. Os números

dessas tropas eram notavelmente pequenos. Até na Síria, perto da fronteira persa e a mais fortemente policiada das províncias orientais, o Império nunca estacionou mais de quatro legiões em tempos de paz, em contraste com as oito que guarneciam as fronteiras germânicas na Europa. Esses números eram, claro, aumentados em tempos de guerra e legiões poderiam ser transferidas ou reforçadas para atender a necessidades especiais. As guerras armênias dos anos 58-66 d.C. e a rebelião judaica de 66-70 d.C. acarretaram várias mudanças importantes, notadamente a transferência da décima legião, a Fretensis, do norte da Síria para Jerusalém, onde ela passou a constituir a guarnição permanente na recém-constituída província romana da Judéia.

As legiões só recrutavam cidadãos romanos, mas, com a ampliação gradual da cidadania a provincianos, tornou-se possível a muitos nelas se alistarem. A prova existente indica que, na Ásia menor e no Levante, como em outras regiões do Império, indivíduos recrutados localmente podiam servir na legião, mas não em seus países de origem. As legiões eram ajudadas, principalmente no trabalho de polícia, por forças auxiliares. Algumas destas eram tropas mais ou menos romanizadas de governantes-clientes dos romanos; outras foram formadas e recrutadas pelos próprios romanos, incluindo unidades especializadas como a *Alae Dromedariorum*, ou condutores de camelos, e arqueiros montados. O serviço de membros de tribos árabes originários de terras fronteiriças do deserto nessas unidades deu-lhes conhecimento e experiência direta de perícias e métodos de guerra, que lhes seriam muito úteis nos tempos das conquistas islâmicas. As funções policiais eram em geral confiadas a uma coorte auxiliar. O título dessas tropas sobrevive no termo árabe “*shurta*”, usado para denotar as forças policiais do califado e de regimes islâmicos posteriores.

O Império persa era uma formidável potência militar e digno rival de Roma. A infantaria, fornecida pelos senhores feudais, não era tida em boa conta pelos adversários romanos. Já os mercenários montados e as forças auxiliares recrutadas entre os povos belicosos da fronteira constituíam coisa muito diferente. O núcleo do exército era recrutado entre a nobreza e os catafractas persas, cavaleiros protegidos por cotas de malha e armados com lanças e arcos — figuravam entre as mais temíveis forças militares da época. Os famosos arqueiros montados dos partas, com suas táticas de ataque e retiradas rápidas, eram conhecidos e temidos por Roma. Outra grande inovação nos exércitos da Pérsia foi o estribo da sela, que aumentava imensamente o poder de impulsão do guerreiro encouraçado armado de lança e o transformava, em certo sentido, no tanque de batalha nas guerras de inícios da era medieval.

Durante o reinado de Chosroes I (531-79 d.C.), o Império persa passou por grandes mudanças, especialmente na organização militar, que nesse momento se tornou menos feudal e mais profissional. Os soldados recebiam soldo e dinheiro para equipamento e eram submetidos a treinamento longo e árduo e a rigorosa

disciplina. Em vez de um único comandante supremo, o *Eranspahbadh*, que combinava as funções de ministro da defesa, comandante-chefe e, nos casos necessários, negociador da paz, o exército foi posto nessa ocasião sob uma hierarquia de generais, governadores militares e oficiais. Os exércitos de Chosroes conseguiram alguns sucessos. Acabaram com a guerra civil, pacificaram as zonas fronteiriças, expulsaram os etíopes do Iêmen, eliminaram a ameaça dos hunos heftalitas e, na guerra com Bizâncio, invadiram a Síria e saquearam Antioquia. Não puderam, contudo, resistir ao ataque dos muçulmanos árabes.

Na Arábia pré-islâmica, a idéia de um exército permanente, profissional, separado da massa dos homens adultos, tal como a idéia de monarquia à qual se associava, era estranha e repugnante. Nas terras fronteiriças do norte reinavam pequenos caudilhos, cujos povos prestavam ocasionalmente serviço nas formações auxiliares bizantinas e persas. É provável que os Estados mais sofisticados do sul sedentário tivessem também guerreiros profissionais de um ou de outro tipo. Para a maior parte da Arábia norte e central, porém, o exército era simplesmente a tribo em armas, mobilizada para ataques de surpresa ou guerra.

As mais antigas narrativas históricas muçulmanas descrevem uma situação muito diferente. O Profeta e seus sucessores governavam mais do que uma tribo — eram chefes de uma comunidade religiosa-militar que abrangia homens de origens diferentes e, às vezes, de lealdades previamente conflitantes. Viviam quase ininterruptamente em guerra — em primeiro lugar contra os *quraysh* pagãos e, após a morte do Profeta, nas campanhas de conquista. Estas últimas, em particular, prolongando-se por longo período e em uma vasta área, inevitavelmente levaram à especialização e profissionalização crescentes. Fontes árabes revelam uma conscientização cada vez maior de uma distinção nova e, na Arábia central e setentrional, sem precedentes, entre combatentes e não-combatentes; no caso dos primeiros, entre especialistas veteranos e amadores, ou auxiliares, de pouca experiência. De acordo com o princípio formulado mais tarde por juristas muçulmanos, a obrigação de participar da *jihad* cabia a todos os muçulmanos válidos, na defesa, e à comunidade como um todo no ataque. Este último aspecto refletia sem dúvida a situação durante as conquistas, quando todas as tribos eram solicitadas a contribuir com uma quota de combatentes, a maioria preenchida por voluntários.

Mas nem mesmo os que formavam o núcleo duradouro dos exércitos muçulmanos eram ainda soldados profissionais em tempo integral. Quando não estavam combatendo nas guerras, eles podiam seguir, e frequentemente seguiam, outras atividades. Com poucas exceções, tampouco viviam nos quartéis, longe das famílias. A guerra era, no entanto, a principal ocupação e principal fonte de sustento desses indivíduos. Os meios para custear o próprio sustento e o da família eram fornecidos em grande parte pelo butim obtido durante as guerras

de conquista.

Com a exceção parcial da Síria, que sob os califas omíadas tornou-se a província metropolitana do Império, os exércitos árabes eram instalados em acampamentos, que eventualmente se transformavam em cidades-guarnições. Entre estas, por exemplo, releva mencionar Basra e Kufa, no Iraque, Fustat, no Egito, Qayrawan, na Tunísia, e Qomm, na Pérsia. Na Síria, os soldados árabes eram destacados para distritos militares, ocupados e mantidos por um corpo de exército. Esses distritos eram, do norte para o sul, os de Hims, Damasco, Jordânia e Palestina, todos eles baseados em velhas divisões territoriais bizantinas. As tropas árabes na Síria participavam de campanhas periódicas na fronteira bizantina e também de expedições em grande escala, como o ataque a Constantinopla. Com seu nível mais alto de experiência e proficiência, e escala habitual mais alta de remuneração, elas começaram a assumir o caráter de exército permanente — o exército regular dos califas omíadas, que tinham por base a Síria. Nenhuma organização comparável existia entre os colonos militares árabes no Iraque e Egito, onde os soldados reverteram ao status de milícia tribal, com a mesma repugnância tribal pelo serviço militar regular.

Os abássidas deram continuidade ao sistema, com a diferença de que o exército permanente sírio foi substituído por outro recrutado em Khurasan, a província iraniana de onde os abássidas haviam ascendido ao poder e que permaneceu durante longo tempo como a viga mestra de seu estamento militar.

Esse fato acarretou uma mudança de grande importância. Os exércitos do califado eram, no início, predominantemente árabes, e nenhuma tentativa foi feita de recrutar a população local da Síria ou do Egito, que, de qualquer modo, durante os séculos do domínio romano e bizantino, havia perdido todo desejo ou aptidão para a profissão militar. Uma situação muito diferente reinava nas antigas províncias iranianas do império. Os iranianos, ao contrário dos vizinhos a oeste, não haviam simplesmente trocado um senhor imperial por outro. Ainda guardavam recordações vivas de sua própria grandeza imperial e tradições marciais, e era natural que, tendo abraçado a nova fé do islã, se sentissem com direito a um papel de destaque no governo e exércitos. O mesmo acontecia, embora de maneira um tanto diferente, na população não-submetida berbere das antigas províncias romanas do norte da África, que caíram também sob o domínio árabe.

Há muito tempo, os chefes guerreiros árabes começaram a trazer seus *mawali*, conversos não-árabes ligados como agregados às suas tribos, para o exército, ainda que em posições subordinadas e com soldo inferior. Estes começaram a assumir um papel crescentemente importante, sobretudo nas fronteiras, onde os povos belicosos locais contribuíram muito para o avanço ulterior das armas muçulmanas. Os berberes norte-africanos formaram uma parte muito considerável dos exércitos árabes maometanos que conquistaram a

Espanha. Os povos do norte do Irã e da Ásia central trabalharam muito para levar a nova fé aos parentes não-convertidos do outro lado da fronteira imperial.

Mas eles, mesmo na ocasião de seus maiores sucessos iniciais, eram guerreiros da fronteira, membros das forças auxiliares, e não parte do exército imperial, mantidos longe da capital. A chegada de forças do Khurasan abássida ao Iraque assinalou uma grande mudança. Os khurasanis eram, em princípio, árabes, mas haviam residido no Khurasan durante gerações, casado com mulheres iranianas e adquiridos numerosos costumes locais. Antes que transcorresse muito tempo, já incluíam iranianos autênticos da região oriental do Irã.

Gradualmente, os abássidas aboliram as pensões militares pagas automaticamente aos árabes constantes das listas de chamada. Do séc.X em diante, só recebiam soldo os que estavam efetivamente servindo no exército. As tropas eram de dois tipos: profissionais em tempo integral, que recebiam soldo, e voluntários para uma única campanha, que eram pagos em butim.

Os guardas khurasanis dos califas abássidas, porém, não duraram mais do que o exército permanente sírio sob seus predecessores omíadas e, com pouco mais de um século de governo abássida, foram substituídos por novo tipo de exército, recrutado em base inteiramente diferente — e que estava destinado a moldar o futuro militar e, portanto, político dos Estados islâmicos durante mil anos ou mais.

Nem o escravo armado nem o bárbaro auxiliar eram coisas novas. Durante algum tempo, a antiga Atenas foi policiada por um corpo de escravos citas, de propriedade da cidade. Alguns dignitários romanos haviam armado guarda-costas escravos, geralmente de origem bárbara. Ao recrutar soldados das “raças marciais” próximas ou mesmo além das fronteiras imperiais, os governantes do império muçulmano repetiam o que romanos, persas e chineses haviam feito muito tempo antes, e que os impérios ocidentais fariam séculos depois. Mas a história militar dos Estados muçulmanos mostra algo novo e característico — o soldado escravo constituindo um exército escravo, comandado por generais escravos e, no fim — paradoxo final — servindo a reis e dinastias escravas.

A lógica do sistema foi bem observada e explicada por Paul Rycaut, um inglês que visitou a Turquia em meados do séc.XVII.³ Em contraste com os príncipes ocidentais, que eram servidos por homens convocados por causa de sua “família, linhagem e condição”, escreveu Rycaut,

[Os turcos]... adoram ser servidos por gente que lhes pertence, e à qual deu Maneiras e Educação, e que é obrigada a empregar essas características no serviço do senhor, que as concedeu; cuja mente o senhor cultivou com sabedoria e virtude, e cujo corpo alimentou até que chegassem à idade Madura, que gera o lucro de seus cuidados e cobre suas despesas; por esta gente ele é servido, e a qual pode convocar para serviço, sem despertar

inveja, e destruir sem perigo.

Os Jovens, então, que são preparados para os grandes Cargos do Império... devem ser e são... tomados como prisioneiros na Guerra, ou recebidos de presente de áreas remotas... sendo aqui a política muito clara, porque [eles] odiarão seus Pais, tendo sido educados de acordo com outros Princípios e Costumes; ou, vindo de lugares distantes, não fizeram conhecimentos, de modo que, ao sair de suas Escolas para o Governo, não terão outras Relações ou Dependências em seus Interesses que as de seu Grande Senhor, a quem foram ensinados a respeitar e a quem a necessidade obriga a ser fiéis.

A instituição, evidentemente, foi concebida para solucionar um dos problemas recorrentes de todos os governantes autocráticos — como encontrar servidores militares e civis competentes e dignos de confiança sem, com isso, criar no Estado um elemento forte e coesivo que lhes possa limitar ou mesmo tomar o poder. Outros governantes, em outros tempos e lugares, encontraram soluções diferentes para o problema. A solução adotada desde tempos antigos pelos governantes muçulmanos foi criar exércitos de soldados profissionais veteranos, homens de origem estrangeira capturados e escravizados na infância e que só deviam obediência ou lealdade ao serviço para o qual foram treinados e formados. Como estrangeiros, vindos de províncias remotas ou além das fronteiras, não tinham afinidades e nenhum parentesco com as populações locais ou conquistadas, com as quais dificilmente podiam se comunicar. Fisicamente distantes e culturalmente alienados de suas próprias famílias e meios formativos, não tinham primos nem parentes a quem pudessem recorrer. E desde que cada geração de soldados escravos era substituída, não por seus filhos, mas por nova fornada de escravos vindos de longe, eles eram impedidos de formar uma nova classe militar, que talvez se tornasse uma aristocracia e desafiasse o poder soberano do governante autocrático.

O sistema, no entanto, não era perfeito. Às vezes, escravos formavam grupos étnicos de solidariedade ou mesmo regimentos baseados em local ou tribo de origem. Ocasionalmente, sobretudo no Império otomano, eles mantinham contato com as famílias e terras de origem e, se subiam para posições de poder e lucro, traziam os parentes para desfrutar, com eles, essas vantagens. Como outros homens, sentiam grande interesse em providenciar sustento e boas condições para os filhos e, embora raramente conseguissem incluí-los no serviço militar, podiam com frequência arranjar para eles outros cargos nas profissões religiosa e burocrática. Na verdade, algumas das grandes famílias de escribas e religiosos de fins dos tempos medievais foram formadas dessa maneira.

Mas, de modo geral, o sistema funcionava extraordinariamente bem. Criou os poderosos exércitos que permitiram ao mundo islâmico derrotar e expulsar os

cruzados e conter e deter os mongóis, muito mais perigosos. Apenas em um único aspecto os regimentos escravos decepcionavam invariavelmente os monarcas que os formaram e possuíram. Em princípio, o soldado escravo não tinha outra lealdade que ao seu soberano. Na prática, a lealdade era ao regimento e aos oficiais que o comandavam. Não decorreu muito tempo para os comandantes, eles mesmos de origem escrava, tornarem-se os verdadeiros senhores das províncias e mesmo da capital, onde dominavam os califas, nesse momento impotentes. No fim, os próprios comandantes escravos se transformaram em monarcas, às vezes fundando suas próprias dinastias, na maior parte transitórias, ou ocasionalmente, como em fins do Egito medieval, levando o princípio do recrutamento de escravos e sucessão ao próprio sultanato.

Há referências a soldados escravos já no início do período islâmico, mas foram casos isolados. Eles eram, na maior parte, alforriados recrutados, por assim dizer, por seus senhores ou antigos senhores. A criação do regimento escravo é em geral atribuída a al-Mutasim, califa abássida, que reinou de 833 a 842 d.C. Esse regimento era constituído de escravos turcos capturados quando jovens nas terras das estepes, além das fronteiras orientais do islã, e treinados desde a juventude para o serviço militar. Em um tempo notavelmente curto, as forças combatentes e de guarnições da maioria dos governantes muçulmanos consistiam de escravos e, estes, principalmente de turcos. Nas terras mais distantes do islã, no norte da África e na Espanha, houve algum recrutamento de escravos eslavos da Europa, enquanto isso foi viável. Ocasionalmente, em especial no Marrocos e no Egito, escravos negros eram recrutados para o serviço militar. A maioria dos soldados escravos, no entanto, era de origem turca, até que, com a islamização dos próprios turcos, essa situação deixou de ser legalmente possível, e os governantes turcos passaram a buscar escravos entre os povos não-muçulmanos do Cáucaso e dos Bálcãs.

Mudanças nos métodos de guerra e, especialmente, a adoção de armas de fogo, tornaram obsoleto o exército de escravos do velho tipo. O último dos grandes exércitos desse tipo, os janízaros otomanos, sobreviveu até inícios do séc.XIX, mas deixou de recrutar escravos já no início do séc.XVII. Ainda assim, o velho costume não se extinguiu por completo. Escravos militares negros foram extensamente usados pelos governantes egípcios no séc.XIX. Em 1863, quando o governante do Egito enviou ao México uma força expedicionária para ajudar seu amigo, o imperador Napoleão III, a maioria era constituída de escravos negros recrutados por captura nas regiões do Alto Nilo.

Por qualquer definição econômica, as principais origens da riqueza, e do tipo de poder que a riqueza pode trazer, são a terra e o comércio. Membros de todas as diferentes elites governantes — burocráticas, militares, religiosas, e mesmo reais — geralmente investiam pelo menos parte de seu capital em uma ou no outro, quando não em ambos.

Desde o início, os ensinamentos islâmicos deram tratamento favorável ao comércio. As primeiras injunções prescritivas constam do próprio Corão, notadamente na aprovação do comércio e na proibição da usura. Outros trechos tratam da legitimidade do comércio honesto e abordam assuntos como uso de pesos e medidas, pagamento honesto de dívidas, cumprimento de contratos, e coisas assim (Corão, 2:194, 175 e segs., 282 e segs.; 4:33; 6:153; 42:9-11). A aprovação do comércio pelo Corão como meio de vida foi confirmada por grande número de ditos atribuídos ao Profeta e a alguns de seus Companheiros, em louvor do mercador honesto.

Alguns desses pronunciamentos foram ainda mais longe e defenderam os luxos que o mercador honesto podia desfrutar — tais como sedas e brocados, jóias e escravos do sexo masculino e feminino. Segundo uma tradição, o Profeta disse: “Quando Deus dá riqueza a um homem, quer que nele seja vista.” Ainda mais notável é uma história contada em uma velha obra xiita sobre o imã Jafar al-Sadiq. O imã, diz o texto, foi certa vez censurado por um discípulo por usar trajes luxuosos, enquanto seus ancestrais haviam vestido trajes velhos, grosseiros, simples. O imã é citado como respondendo que seus ancestrais viveram em um tempo de escassez, enquanto ele vivia em um tempo de abundância, e que era correto usar roupas do seu próprio tempo.⁴

Essas tradições, certamente apócrifas, representam uma tentativa de justificar a vida luxuosa e o comércio em bens de luxo, como reação contra a tendência para o ascetismo muitas vezes manifestada em escritos islâmicos. Muhammad al-Shaybani (falecido em 804) argumentava que ganhar o sustento não era apenas permitido, mas constituía uma obrigação para os muçulmanos. O primeiro dever do homem, dizia, era servir a Deus. Mas, para fazer isso corretamente, ele tinha que ser adequadamente alimentado, alojado e vestido. E isso ele só podia conseguir trabalhando e ganhando dinheiro.⁵ Nem precisava ele — observava o autor — limitar-se a atender às necessidades básicas da vida, desde que era permitido comprar e usar artigos de luxo. O argumento usado por al-Shaybani e vários autores posteriores é que o dinheiro ganho no comércio ou ofícios é mais agradável aos olhos de Deus do que o dinheiro recebido do governo, seja por serviço civil ou militar. Um dos grandes autores clássicos árabes, al-Jahis (falecido em 869), foi ainda mais longe. Em um ensaio intitulado “Em louvor dos comerciantes e em condenação dos servidores públicos”, ele salientou a segurança, a dignidade e a independência dos comerciantes, em contraste com a incerteza, a humilhação e a bajulação dos que serviam ao governante, e defendia a devoção e a cultura dos mercadores contra seus detratores. O próprio Deus, argumentava, demonstrou Sua aprovação do comércio quando escolheu uma comunidade de mercadores para Sua revelação profética final. Uma figura da importância de al-Ghazali (falecido em 1111), um dos maiores teólogos islâmicos da Idade Média, incluiu em seus escritos um

retrato do mercador ideal e uma defesa do comércio, como maneira de o homem preparar-se para o mundo do além.

Em uma economia predominantemente agrícola, a posse ou o controle da terra eram de grande importância social e política. Donos de terras formavam realmente um grupo importante na sociedade islâmica clássica. A palavra grupo, no entanto, necessita de redefinição no contexto do Oriente Médio. O pequeno proprietário independente, do tipo conhecido na Europa ocidental e em outras regiões, existiu no Oriente Médio, embora, na maioria dos períodos, fosse raro e atípico. A pequena propriedade independente não floresce facilmente nos casos em que a agricultura depende, acima de tudo, de irrigação artificial — que precisa de direção central e, por conseguinte, está facilmente sujeita a controle central. Na maior parte da região, o modelo comum era uma única e grande propriedade, da qual havia vários tipos diferentes. Trabalhos modernos sobre as condições da agricultura no Oriente Médio, tanto no passado quanto no presente, usam frequentemente termos como “feudal” e “feudo”. Mas esses termos são especificamente ocidentais, com significados derivados da história local da Europa ocidental. O emprego dessas palavras para denotar os fenômenos sociais e econômicos muito diferentes do Oriente Médio é, na melhor das hipóteses, uma analogia aproximada e pode induzir a sério erro.

Havia várias formas legais de posse da terra, mediante as quais o senhor poderia ou possuir ou ter o controle da terra. A primeira, denominada “*milk*” na lei islâmica, era aproximadamente equivalente à expressão inglesa “propriedade livre e alodial”, ou domínio absoluto. No período otomano — o primeiro para o qual temos registros detalhados —, era encontrada principalmente nas cidades e nas áreas imediatamente circundantes. À parte lotes para construção, consistia principalmente de vinhedos, pomares e hortas.

Essa forma de posse era rara no campo ou nas aldeias, onde grandes latifundiários controlavam a maior parte da terra agrícola, teoricamente mediante alguma forma de concessão dada pelo Estado. A primeira dessas doações nos tempos muçulmanos, feita pelos primeiros califas, era, em princípio, a cessão (a um muçulmano individual) de terras sabidamente públicas, isto é, terras adquiridas pelo recém-criado Estado árabe no curso das conquistas. Essas terras eram de dois tipos principais — as terras do domínio dos Estados anteriores, isto é, antiga propriedade estatal dos regimes bizantino e persa, e terras abandonadas pelos seus antigos donos. Quando os árabes conquistaram o Levante, o Egito e o norte da África, numerosos magnatas bizantinos fugiram à frente das tropas, abandonando suas propriedades, que se tornaram propriedade estatal e foram assimiladas à antiga propriedade do Estado. Além disso, as denominadas “terras devolutas”, isto é, sem cultivo ou uso, poderiam ser também doadas da mesma maneira.

Terras desse tipo, todas elas à disposição do Estado, foram distribuídas a

indivíduos no que era, na verdade, uma doação permanente e irrevogável. Doadas em caráter vitalício, eram alienáveis e transmissíveis por herança e não condicionais a serviço ou status. O contemplado com uma doação dessas, no entanto, devia, de acordo com a lei islâmica, pagar um dízimo ao tesouro público sobre a terra, enquanto ele mesmo coletava imposto dos habitantes. A diferença entre o que coletava dos camponeses e o que pagava ao Estado constituía sua renda da doação.

Esse sistema, semelhante e provavelmente derivado da *emphyteusis* bizantina, continuou em vigor durante algum tempo, mas acabou quando diminuiu a onda das conquistas. Foi então substituído por outro arranjo, muito mais comum, que não era uma doação de terra, mas, sim, uma delegação de direitos fiscais do Estado sobre a terra. Neste sistema, o Estado concedia a um indivíduo o direito de cobrar impostos de uma área, geralmente em lugar do pagamento de serviços pelo tesouro público; de modo cada vez mais comum, de serviços militares. Em princípio, oficiais do exército e outros servidores do Estado recebiam soldo e salários em dinheiro, mas, tornando-se a moeda cada vez mais escassa nos tesouros públicos, surgiu e disseminou-se a prática de pagar aos oficiais em doações desse tipo. O contemplado com a missão de cobrar impostos era encarregado da coleta. Ele, naturalmente, não pagava impostos ao Estado: arrecadava-os para si mesmo, em substituição ao soldo que o Estado lhe devia.

As doações desse tipo foram, em princípio, funcionais, dadas em troca de serviços prestados. Se o contemplado, por qualquer razão, deixava de prestar serviço, era suspensa a delegação de direitos fiscais. Essas doações não eram, como nos casos das feitas pelos primeiros califas, irrevogáveis e permanentes. Eram em princípio temporárias, limitadas e revogáveis se deixassem de vigorar as condições em que haviam sido feitas. Tampouco eram alienáveis e transmissíveis por herança, mas pessoais ao donatário. Por abuso, contudo, elas freqüentemente se tornavam permanentes, alienáveis e transmissíveis por herança. De idêntica maneira, também por abuso, eram mantidas mesmo que os serviços não fossem mais prestados. Foi nesse ponto que o sistema começou, em alguns aspectos, a parecer-se com a ordem feudal na Europa medieval.

As diferenças, no entanto, continuaram a ser maiores do que as semelhanças. O donatário nada tinha de parecido com os direitos senhoriais do magnata feudal europeu na Idade Média. Sobre os habitantes da área de sua doação não exercia direitos, senão o de cobrar impostos, o que, naturalmente, implicava também o direito de usar a força que fosse necessária para arrecadá-los. Mas, ao contrário do senhor feudal europeu, não ministrava justiça, não doava feudos menores dentro de seu feudo, nem, em princípio, mantinha um exército privado composto de seus posseiros, embora, em tempos posteriores, isto não fosse incomum. Ao contrário do senhor feudal europeu, geralmente não residia na área de sua doação, e ainda menos a governava como um principado quase independente.

Em outro tipo de arranjo, mais contrato do que doação, o Estado concedia os impostos devidos por uma região, propriedade ou grupo de algum tipo, em troca de uma soma única combinada. Nesse arranjo, o Estado e seus prepostos não se envolviam mais diretamente no lançamento e coleta do imposto. Essas tarefas eram delegadas a um intermediário, que poderia ser um chefe tribal, o cabeça de uma comunidade religiosa, ou um empreendedor que comprava uma concessão de cobrança de impostos com objetivo de lucro. Essas franquias de cobrança de imposto podiam ser compradas ao Estado, ou a donatários militares ou civis que tinham direito de arrecadar a receita que cabia ao Estado. O coletor era obrigado a enviar a soma combinada ao tesouro ou à outra parte com a qual fizera o acordo. O que cobrava e como cobrava era assunto só seu. O Estado era representado, se isso acontecia, pelo comissário dos impostos, que era mais supervisor do que participante no processo. O Estado, ou o dono privado, teria um interesse natural na prosperidade a longo prazo da terra. O concessionário do imposto estava interessado, em primeiro lugar, em recuperar seu investimento e, em seguida, em obter lucro. As delegações de cobrança de impostos eram geralmente contratadas em base anual.

Em épocas de incerteza e mudança violenta — e não foram poucas — havia a tendência de expandir-se a unidade da doação de terra ou receita. Às vezes, isso acontecia quando um latifundiário grande e poderoso estendia sua proteção a vizinhos menores ou mais fracos, incapazes de defender suas terras em tempos difíceis. Ocasionalmente, isso ocorria até voluntariamente, quando o pequeno proprietário, atribulado por problemas em períodos de guerra civil, invasão e perturbação da ordem, procurava a ajuda de um vizinho poderoso e, em troca de uma renda garantida, transferia-lhe seus direitos. Esse tipo de proteção transformou-se gradualmente em virtual tomada, pelos grandes latifundiários, das terras dos pequenos proprietários. De tempos em tempos, ocorriam mudanças mais radicais, quando o regime e seus correligionários eram derrubados e um novo regime se instalava, fosse por conquista ou por rebelião bem-sucedida. Às vezes, quando isso acontecia, as unidades territoriais e fiscais existentes eram mantidas, embora com novos beneficiários. Com mais frequência, no entanto, todas as unidades revertiam ao controle do Estado e eram em seguida redistribuídas de maneira diferente a novos beneficiários.

De modo geral, estava longe de ser clara a linha divisória entre terra privada e terra arrendada do Estado. Em períodos de forte controle estatal, observava-se a tendência de o poder do Estado crescer às expensas do proprietário privado da terra. Nas épocas de fraqueza política e consequente descentralização, a tendência era a de o indivíduo usurpar os poderes e, às vezes, até a propriedade do Estado. Nessas ocasiões, como, por exemplo, em fins do séc.XVII e séc.XVIII, até as concessões de cobrança de impostos podiam ser transformadas em propriedades hereditárias, indistinguíveis, na maioria dos aspectos, da

propriedade livre e alodial, ou de domínio absoluto. O termo “usurpação” era às vezes aplicado de ambas as maneiras — terras estatais tornando-se privadas e terras privadas tornando-se estatais.

Tal como a palavra “feudalismo”, outras palavras ocidentais como “pequena fidalguia do campo” e “nobreza” têm valor duvidoso quando aplicadas à sociedade do Oriente Médio. Houve, contudo, de tempos em tempos, sinais claros da formação de uma classe hereditária de proprietários de terras, que as mantinham sob uma ou outra forma, teoricamente como propriedades alodiais, arrendamento, doação ou mesmo delegação de coleta de impostos, e que conseguiam transmitir essa propriedade ao filho. A tendência geral dos governantes muçulmanos era a de impedir, interromper ou reverter esse processo, preferindo uma situação na qual todo poder, toda riqueza e toda autoridade derivavam diretamente do Estado, e não de herança ou de uma situação social garantida e aceita. Governantes autocráticos tentaram freqüentemente destruir ou erradicar elementos que dependiam não de sua boa vontade, mas de riqueza herdada, tais como latifundiários, ou da aclamação ou reconhecimento públicos, tais como os ulemás e, às vezes, os pequenos fidalgos provincianos. Esses grupos auto-sustentáveis formavam-se e sobreviviam quando a autoridade real, por alguma razão, enfraquecia; mas eram enfraquecidos e freqüentemente destruídos, ou pelo menos substituídos, quando a autoridade real era forte, especialmente após uma nova conquista.

Essa luta contínua pode ser acompanhada ao longo de toda a história islâmica. Nos tempos modernos, ao que parece, a luta foi finalmente decidida em favor do Estado autocrático e contra as forças sociais que poderiam tê-lo limitado. Aconteceu isso como resultado da introdução de tecnologia moderna e, em particular, das comunicações e armas modernas. Com elas, os impedimentos antigos, práticos, à autocracia centralizada foram finalmente eliminados. Nos sistemas tradicionais, os poderes do governante, embora, em princípio, absolutos, eram na realidade restringidos por uma série inteira de autoridades e poderes intermediários. Com a ab-rogação desses poderes e a eliminação dessas autoridades pela modernização, o poder do governante não tem mais limite ou restrição e até mesmo os mais insignificantes ditadores modernos exercem mais controle do que jamais tiveram os mais poderosos califás árabes, xás persas e sultões turcos. As limitações tradicionais à tirania desapareceram. A busca de alguma forma nova ou renovada de limitação continua.

CAPÍTULO 11

O Povo

Ouvimos com frequência que o islamismo é uma religião igualitária. Há muito de verdade nessa afirmação. Se lhe comparamos os princípios e, em grande parte, até a prática, na época em que surgiu, com as das sociedades que na ocasião a cercavam — o feudalismo estratificado do Irã, o sistema de castas da Índia, as aristocracias privilegiadas em Bizâncio e na Europa latina —, a religião islâmica trouxe, na verdade, uma mensagem de igualdade. Não apenas o islã não endossava os sistemas de diferenciação social e tribal que elas aceitavam, mas explícita e resolutamente os condenava. O Corão é a esse respeito iniludivelmente específico:

Ó filhos de Adão, nós vos criamos machos e fêmeas e vos dividimos em povos e tribos para que conhecêsseis uns aos outros. Ao olhar de Deus, o mais nobre entre vós é o mais piedoso. (Corão, 49:13.)

Os atos e pronunciamentos do Profeta, e os respeitadas precedentes dos primeiros governantes, da forma preservada pela tradição, são preponderantemente contra privilégios de nascença, status, riqueza ou mesmo de raça, e insistem em que condição social e honra são determinados no islã apenas pela piedade e pelo mérito.

Mas essas idéias tinham precedentes. De acordo com um trecho muito conhecido do Novo Testamento, “Assim, não pode haver judeu nem grego, nem escravo, nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Jesus Cristo” (Gálatas, 3:28, cf. com declarações semelhantes em Coríntios, 12:13, Colossenses, 3:11). E mesmo antes de serem escritas essas palavras, o Livro de Jó já proclamava a humanidade comum a senhor e escravo. (Jó, 31:15).

Mas para judeus, cristãos e muçulmanos, a humanidade comum não impedia o estabelecimento, e preservação, de certas diferenças básicas entre os seres humanos. O trecho citado de Gálatas não foi entendido como abolindo, ou mesmo criticando, diferenças étnicas, sociais e de sexo, mas, sim, como afirmando que elas não conferiam privilégio religioso. A linha divisória religiosa — entre crente e infiel — é claramente traçada nas três últimas palavras do pronunciamento. Todas as três religiões insistem no valor e liberdade do indivíduo e na importância de todas as almas aos olhos de Deus. Todas as três enfatizam que piedade e boas obras superam riqueza, poder e nascimento nobre. Mas,

conquanto aceitem, em princípio, a igualdade dos seres humanos, historicamente todas elas restringiram, na verdade, o desfrute pleno da igualdade aos que possuíam quatro características necessárias — a indivíduos religiosos da mesma fê, livres, adultos e homens. Isto é, entronizada em todas as três religiões havia o pressuposto de que o escravo, a criança, a mulher e o infiel são, em aspectos importantes, inferiores. Em todas as três tradições há regras estabelecendo como surgem essas inferioridades e como, se absolutamente possível, podem ser eliminadas. O escravo pode ser libertado pelo senhor; o infiel pode libertar-se da descrença abraçando a verdadeira fê; a criança, no devido tempo, chega à vida adulta. Só a mulher era, na opinião do mundo religioso tradicional, condenada irremediavelmente à inferioridade.

Para os crentes das três fês, os infiéis o eram por opção própria. Havia, no entanto, diferenças importantes entre as três na definição e modo de entender a descrença e o status do descrente não-convertido. A diferença era menor no tocante às outras categorias. Mulheres e crianças eram paridas como tais e não havia outra maneira como esse status podia ser adquirido. Todas as três reconheciam o nascimento em estado de escravidão — o status servil da criança nascida de pais escravos. O judaísmo e o cristianismo, conformando-se neste particular à prática geral das leis antigas, aceitavam certo número de maneiras através das quais pessoas livres podiam ser escravizadas. A lei e prática islâmica, desde fase bem remota, restringiam severamente a escravização de pessoas livres, limitando-a, na verdade, a não-muçulmanos capturados ou derrotados em guerras.

Em todas as quatro categorias de desigualdade social existia também um status intermediário, definido diferentemente nas três religiões. Entre o livre e o escravo havia o liberto — o ex-escravo que, embora legalmente livre, ainda devia certos deveres e obrigações ao antigo senhor que o libertou. Entre a criança e o adulto, havia o adolescente, uma categoria de importância legal limitada, mas socialmente considerável. Entre o macho e a fêmea havia o eunuco, o único que podia circular livremente entre os espaços masculino e feminino. E entre o verdadeiro crente e o infiel, havia aqueles que conheciam parte, mas não toda a verdade de Deus.

E é nesta última categoria que aparecem as diferenças mais importantes entre as três religiões. Para o judeu, o outro, o estrangeiro, é o gentio — classificação esta que tem mais em comum com a idéia grega de bárbaro do que com o conceito cristão e islâmico de infiel. A barreira podia ser cruzada, o bárbaro podia ser helenizado, o gentio, judaizado e, quando isso acontecia, eram aceitos como membros da comunidade (Levítico, 19:33-4). Mas a mudança nem era esperada, e ainda menos exigida. Helenos e judeus concordavam em que estrangeiros podiam adquirir mérito, mesmo da forma definida em termos helênicos e judaicos, sem se tornarem helenos ou judeus. Os

justos de todos os povos, segundo os ensinamentos rabínicos, têm um lugar no Paraíso. Para cristãos e muçulmanos, em contraste, os que não lhes aceitavam a fé, e que resistiam às tentativas de convertê-los, eram negadores da palavra de Deus ou, pelo menos, grande parte deles. Eram passíveis, portanto, de castigos e desvantagens neste mundo e de condenação eterna no próximo.

Todos os três adultos inferiores, o escravo, a mulher e o infiel, eram vistos como desempenhando funções necessárias, embora surgissem dúvidas ocasionais sobre o terceiro. Mas havia diferenças importantes entre eles. A inferioridade do infiel era voluntária — o muçulmano poderia até dizer: obstinada — e ele podia a qualquer tempo terminá-la por um simples ato de vontade, isto é, adotando o islã, depois do que todas as portas lhe seriam abertas. O status do escravo também podia ser mudado e ele tornar-se um liberto, mas isto não podia ser feito por processo jurídico e, além do mais, dependia da vontade do senhor e não do próprio escravo. As mulheres eram as que estavam em pior situação — não podiam mudar de sexo nem qualquer autoridade mudá-lo para elas.

Havia ainda outra diferença importante entre as três. A escravidão, nas terras islâmicas, era mais doméstica do que econômica, e escravo e mulher tinham por isso um lugar na família e na vida familiar. As regras que regulavam a escravidão eram consideradas como parte da lei do status pessoal, a cidade interna da *sharia*. A situação do não-muçulmano, por outro lado, era mais assunto público do que privado e, em consequência, entendida de outra maneira. O objetivo da restrição não era, como nos casos do escravo e da mulher, preservar a santidade do lar muçulmano, mas manter a supremacia do islã no corpo político e na sociedade criados pelos muçulmanos. Qualquer tentativa de contestar ou modificar a subordinação legal desses grupos, portanto, teria desafiado muçulmanos livres, homens, em áreas todas elas delicadas — a autoridade pessoal no lar, a primazia comunitária no Estado. Uma série inteira de movimentos radicais, de protesto social e religioso, surgiu no mundo islâmico desde inícios dos tempos medievais e daí em diante; eles tentavam derrubar as barreiras que, de tempos em tempos, surgiam entre nobres e plebeus, entre ricos e pobres, entre árabes e não-árabes, entre brancos e negros, uma vez que todas essas barreiras eram consideradas como contrárias ao verdadeiro espírito da fraternidade islâmica. O mais notável ainda é que nenhum desses movimentos questionou as três distinções sacrossantas que estabeleciam o status subordinado do escravo, da mulher e do infiel.

A influência humanizadora dos ensinamentos islâmicos foi de certa maneira atenuada por dois outros fenômenos — a influência dos costumes romano e persa que os árabes encontraram nas províncias conquistadas e, talvez ainda mais, pelo rápido aumento do número de escravos adquiridos por conquista, tributo e compra. Os escravos estavam sujeitos a rigorosas desqualificações legais. Eram excluídos de qualquer cargo que envolvesse jurisdição sobre homens livres. Não

podiam testemunhar em Juízo. Tinham menos importância do que o homem livre no sentido em que um crime contra o escravo acarretava metade da pena do mesmo crime contra o homem livre. Eles, no entanto, tinham alguns (embora poucos) direitos civis em questões de propriedade, herança e tratamento. A lei islâmica estabelecia que o escravo tinha direito a tratamento médico, alimento e sustento na velhice. O *qadi* podia ordenar ao senhor que emancipasse o escravo, se não tivesse meios de cumprir essas obrigações. Senhores eram exortados a tratá-los bem e não sobrecarregá-los de trabalho. Podiam casar, com consentimento dos seus senhores. Em teoria, podiam contrair matrimônio até com mulher livre, embora essa situação pareça ter sido rara. O senhor não poderia casar com escrava, a menos que a emancipasse. E elas podiam ser emancipadas por uma grande variedade de procedimentos especificados na lei.

No ano 31 AH (651-2 d.C.), de acordo com a tradição historiográfica muçulmana, exércitos árabes estacionados no Egito lutaram contra os núbios no sul e negociaram com eles um armistício, mediante o qual ambos os lados prometiam que nenhum atacaria de surpresa o outro. Em troca dessa concessão, os núbios concordaram em fornecer, todos os anos, certo número de escravos aos muçulmanos, que por sua vez retribuiriam com certas quantidades de carne e lentilha. Segundo se sabe, o tratado previa a entrega anual pelos núbios de 360 escravos. A versão final do tratado incluía a seguinte disposição específica:¹

Todos os anos, entregareis trezentos e sessenta cabeças de escravos ao imã dos muçulmanos. Eles deverão ser de boa qualidade e de vosso país, sem defeito, homens e mulheres, nem extremamente velhos nem crianças menores. Estes entregareis ao governador de Assuan. Se abrigardes um escravo fugido de muçulmano, ou matardes um muçulmano ou um *dhimmi* (não-muçulmano protegido) ou tentardes destruir a mesquita que os muçulmanos construíram no centro de vossa cidade, ou deixardes de entregar qualquer um dos trezentos e sessenta escravos, então a trégua e a segurança serão suspensas e voltaremos às hostilidades, até que Deus decida entre nós, e Ele é o melhor juiz.

Outras fontes acrescentam quarenta escravos para uso pessoal do governador. Embora seja duvidosa a autenticidade desse tratado, a maioria dos juristas o aceitava e foi usado para justificar um arranjo mutuamente conveniente, mediante o qual a Núbia permanecia fora do império muçulmano, embora como tributária. A lei proibia rigorosamente a captura de escravos e a mutilação dos mesmos em território muçulmano e, dessa maneira, restringia a oferta interna de escravos e eunucos. Ambos, no entanto, podiam ser importados de fora das terras muçulmanas e a Núbia funcionava como um canal conveniente para esse fim.

Escravos serviam a numerosas finalidades diferentes. O mundo islâmico não

era, como o mundo greco-romano, uma economia primariamente assentada no escravo. A agricultura dependia em grande parte de camponeses livres ou semilivres, e as indústrias, de artesãos livres. Mas havia algumas exceções. Escravos, a maioria de negros africanos, eram usados em grande número em certos projetos econômicos. Desde os inícios dos tempos islâmicos há notícias de turmas de escravos negros utilizados na drenagem das planícies salgadas do sul do Irã. Más condições de vida deram origem a uma série de levantes desses escravos. Outros escravos negros eram usados nas minas de ouro do Alto Egito e do Sudão e nas de sal do Saara.

De modo geral, no entanto, eram utilizados para fins domésticos ou militares. Os primeiros serviam em palácios e residências, lojas e mercados, santuários e mesquitas e eram principalmente de origem africana. Os segundos, em número crescente, nos exércitos do islã. Eles eram predominantes, mas não exclusivamente escravos brancos.

Escravas de todas as origens étnicas eram compradas em grande número para os haréns do mundo islâmico — como concubinas ou criadas, e nem sempre as duas funções eram claramente diferenciadas. Algumas meninas escravas recebiam educação. Outras eram educadas como artistas — cantoras, dançarinas e instrumentistas. Algumas, poucas, chegaram mesmo a ocupar um lugar respeitado na história literária. Mas elas pertenciam a senhores da elite e não ao povo. O mesmo se poderia dizer, com mais ênfase ainda, das escravas dos haréns reais ou imperiais que, como favoritas, ou ainda mais como mães, dos sultões reinantes, podiam às vezes desempenhar um papel decisivo, ainda que oculto, no curso dos assuntos públicos.

A instituição da escravidão sobreviveu e, na verdade, floresceu até os tempos modernos. Foi abolida nos impérios coloniais do séc.XIX e, nos Estados independentes da região, no séc.XX.

De modo geral, o advento do islã acarretou um enorme melhoramento na situação das mulheres na Arábia antiga, dotando-as de propriedades e de alguns direitos, e lhes conferindo certo grau de proteção contra maus-tratos de maridos ou senhores. O sacrifício de bebês do sexo feminino, sancionado pelo costume na Arábia pagã, foi proibido no islã. A situação das mulheres, no entanto, continuou a ser inferior, e mesmo pior, e neste como em numerosos outros aspectos a mensagem original do islã perdeu força e foi modificada sob a influência de atitudes e costumes preexistentes. A poligamia continuou a ser legal, embora limitada a quatro esposas. Na prática, parece que foi rara, exceto entre os ricos e poderosos. O casamento, no entanto, era comum e legitimamente suplementado pela concubina. A escrava solteira estava à disposição carnal do senhor. A mulher livre podia ter escravos masculinos, mas não exercer esses direitos sobre eles. Os juristas definiam a situação da mulher na sociedade principalmente em termos de sua função na família, como filha, irmã, esposa ou mãe, e não como pessoa

dotada de direitos próprios. Mas cabia-lhe algumas compensações. Em questões relativas à propriedade, eram iguais ao homem. Nos casos de crimes religiosos, recebia penas menos severas, como, por exemplo, prisão e açoitamento, em vez de execução pelo crime de apostasia. Mas isso, aos olhos do jurista, era sinal de inferioridade, e não privilégio. E tal como o *dhimmi* e o escravo, a mulher estava sujeita a certas condições de inferioridade estabelecidas em lei. Na herança, por exemplo, ou como testemunha em um processo judicial, era avaliada como meio homem.

Infiéis tolerados eram denominados *dhimmi*, ou *ahl al-dhimma*, “o povo do pacto”. Este era o termo legal usado para identificar os súditos não-muçulmanos tolerados e protegidos no Estado. Consistiam, na verdade, de cristãos, judeus, e, no leste, zoroastrianos. O *dhimma*, que lhes prescrevia o status, era entendido como um pacto entre o governante muçulmano e as comunidades infiéis e constituía, portanto, basicamente um contrato. A base do contrato era o reconhecimento pelos *dhimmis* da supremacia do islã e do domínio do Estado muçulmano, e aceitação de uma situação de subordinação, simbolizada por certas restrições sociais e pelo pagamento de um imposto per capita (*jizya*), que não se aplicava aos muçulmanos. Em troca, recebiam garantia de vida e propriedade, proteção contra inimigos externos, liberdade de culto e um grau muito alto de autonomia na direção de seus negócios. Os *dhimmis*, por conseguinte, tinham uma situação muito melhor do que os escravos, embora, em aspectos importantes, pior do que os muçulmanos livres. As comunidades *dhimmi* observavam regras próprias concernentes às mulheres. A lei judaica, da forma interpretada e aplicada nas terras islâmicas, permitia a poligamia, mas proibia e punia o concubinato. A lei cristã — em todas as comunidades — proibia ambos e os transgressores sujeitavam-se à excomunhão e a outras punições.

As normas legais que regulavam a inferioridade do escravo, da mulher e do infiel nem sempre se conformavam aos altos princípios morais e religiosos do islamismo. Mas, simultaneamente, as realidades sociais dos três eram melhores do que o estabelecido nas normas legais. Os *dhimmis* eram inferiores aos muçulmanos, mas havia entre eles aqueles que possuíam grande fortuna, exerciam poder econômico e mesmo, ocasionalmente, poder político, embora isto fosse raro. As mulheres eram inferiores aos homens, mas houve casos em que elas exerciam autoridade no lar, no mercado e no palácio. Os escravos eram inferiores aos homens livres, mas, através dos séculos da história islâmica, encontramos números sempre crescentes de soldados escravos, comandantes escravos, governadores escravos e mesmo escravos monarcas.

Na maioria dos períodos da história islâmica pré-moderna, o status e a situação de súditos não-muçulmanos foi muito melhor do que a prescrita pelas normas legais. O restabelecimento freqüente em si dessas normas mostra que as restrições que prescreviam não eram regular ou rigidamente cumpridas. De

modo geral, parece que os *dhimmi* tiveram vida mais fácil sob governantes sunitas do que sob outros sectários. Sob a maioria dos califas e sultões, judeus e cristãos desempenharam algum papel no governo dos impérios e, sobretudo, nos serviços administrativos. No todo, parecia que não havia forte má vontade contra o emprego desses indivíduos. Houve ocasionais campanhas contra servidores públicos cristãos, e algumas explosões de violência, mas raras como resultado do que se considerava exercício abusivo ou ofensivo de poder por funcionários *dhimmis*.

Os *dhimmis*, no entanto, continuaram em situação inferior, e não deixavam que esquecessem essa inferioridade. Não podiam, por exemplo, prestar testemunho em cortes de justiça e, como os escravos e as mulheres, valiam menos do que os muçulmanos em questões de indenização por ferimentos. Sob pena de morte, não podiam casar com muçulmanas, embora os muçulmanos pudessem casar com mulheres cristãs ou judias. Estavam sujeitos a restrições no modo de vestir, sendo exigido que usassem trajes que os distinguissem; em montarias — não tinham permissão para usar cavalos, mas apenas jumentos ou mulas; e, quanto aos locais de adoração, podiam, de acordo com a lei, reformar os antigos mas não construir novos. Embora essas restrições nem sempre fossem rigorosamente cumpridas, podiam ser sempre invocadas. Embora, com frequência, adquirissem grande riqueza, a exclusão de privilégios sociais e políticos, que geralmente a acompanha, obrigava-os a procurar atingir seus fins políticos — se por acaso isso conseguiam — mediante intriga, com efeitos prejudiciais para eles próprios e para o corpo político e a sociedade muçulmana.

Nos Estados islâmicos, desde os primeiros tempos até as últimas fases, o muçulmano livre desfrutava um grau considerável de oportunidade. A revelação islâmica, ao ser inicialmente levada pelos conquistadores a países antes incorporados a antigos impérios, acarretou enormes e revolucionárias mudanças. A doutrina islâmica opunha-se fortemente a privilégios hereditários de todos os tipos, incluindo mesmo, em princípio, a instituição da monarquia. E embora esse igualitarismo puro fosse modificado e diluído de muitas maneiras, permaneceu suficientemente forte para impedir a emergência de brâmanes ou nobres e preservar uma sociedade na qual mérito e ambição poderiam ainda ter esperança de colher recompensa. Nos últimos tempos otomanos, esse igualitarismo foi de certa maneira restringido. A suspensão do recrutamento de escravos para serviço do governo fechara o principal caminho à mobilidade social ascendente, ao mesmo tempo que a formação e persistência, na mais duradoura de todas as monarquias muçulmanas, de grupos privilegiados enraizados, como os notáveis e os ulemás, limitavam o número de oportunidades abertas aos recém-chegados. A despeito de tudo isso, no entanto, é provavelmente verdade que, mesmo no início do séc.XIX, um indivíduo pobre, de origem modesta, tinha mais possibilidade de obter riqueza, poder e dignidade

no Império otomano do que em qualquer um dos Estados da Europa cristã, incluindo a França pós-revolucionária.

Historiadores são frequentemente acusados de concentrar seus estudos apenas nos detentores de riqueza, poder e saber e que, embora finjam escrever a história de nações, países e eras, na verdade escrevem apenas sobre alguns poucos milhares de indivíduos privilegiados, e ignoram a grande massa do povo. Essa acusação, em boa parte, tem razão de ser. Mas, ainda assim, eles não são culpados. Ao contrário dos autores de ficção e de outros tipos de literatura imaginativa, o historiador é limitado pela prova de que dispõe. Até tempos relativamente recentes e, em alguns países, até mesmo nos dias atuais, escrever era privilégio desses mesmos detentores de poder, riqueza e saber e dos indivíduos que eles utilizavam. Por isso mesmo foram eles, e na maior parte dos casos, apenas eles, os que deixaram os livros, os documentos, as inscrições e outros traços com os quais o historiador tenta reconstruir os fatos do passado.

Houve, porém, exceções. Em anos recentes, historiadores têm procurado, juntando laboriosamente migalhas díspares de informações aqui e ali, obter maior compreensão da história e experiência das massas silenciosas. No que interessa ao mundo greco-romano, à Europa cristã e, até certo ponto, ao Império otomano, o estudo da história das classes humildes conseguiu algum progresso. No que interessa à história do islã medieval, porém, a tarefa mal começou. Surgiram estudos sobre a cidade e vários elementos da população urbana, a maioria voltada para a história econômica, e não social. Uns poucos e curtos artigos aqui e ali, alguns capítulos em livros que tratam de outros assuntos, constituem a esparsa bibliografia da literatura erudita dedicada à vida diária do povo comum do islã medieval. Dos fins do séc.XV em diante, os vastos recursos dos arquivos otomanos, tanto imperiais quanto provincianos, forneceram uma surpreendente riqueza de provas sobre a vida diária da gente simples das cidades e mesmo de aldeias. No que interessa aos tempos medievais, o trabalho é mais difícil, embora não impossível. Não existem arquivos comparáveis aos do Império otomano ou dos Estados europeus, mas foram preservados documentos em números significativos, a maioria no Egito. À vista deles, suplementados e interpretados à luz de prova literária de vários tipos, é possível obter certo conhecimento das vidas do *amma*, o povo comum, em contraste com a *khassa*, a elite.

O quadro emergente é de uma população urbana extraordinariamente diversificada e ativa. Os principais componentes da população eram os artífices e artesãos — os mestres, os assalariados, os aprendizes, situados em vários níveis econômicos. Muitos deles haviam se organizado em guildas, às vezes (mas não exclusivamente) étnicas ou religiosamente homogêneas e, às vezes, até ocupando bairros ou zonas separadas na cidade. Os Sistemas político, militar e religioso,

como tais, formavam parte da *khassa*, mas todos os três incluíam elementos de graduação mais baixa, com compensações financeiras menores, que, por seu padrão e estilo de vida, pertenciam mais às massas do que à elite. A ordem era mantida por uma variedade de forças policiais, algumas delas unidades militares pertencentes ao exército, embora a maioria fosse recrutada localmente entre a população urbana. Formavam os *asas*, os vigilantes noturnos, e a *ahdath*, uma espécie de milícia recrutada principalmente entre jovens aprendizes.

Não era fácil a tarefa que cabia a essas forças policiais. Sobreviveu um pequeno número de textos árabes que nos dão uma visão das maneiras, costumes e mesmo linguagem do submundo do islã medieval. Seus habitantes eram de muitos tipos. Alguns não passavam de simples criminosos — ladrões, trapaceiros, vigaristas e assassinos. Outros eram artistas de variedade — saltimbancos, pelotiqueiros, dançarinos, artistas de muitos tipos, entre os quais poderíamos incluir pregadores itinerantes e contadores de histórias profissionais. Alguns poderiam ser descritos como charlatães, que prestavam o que era provavelmente o único tipo de tratamento médico disponível à massa da população, a quem serviam simultaneamente como médicos, dentistas, farmacêuticos e psiquiatras. Alguns trabalhavam com magia, astrologia, amuletos e coisas assim. Outros eram bufarinheiros, vendendo as mercadorias baratas e simples de que a população necessitava e que eram as únicas que ela tinha meios para comprar. Esses indivíduos, juntamente com os charlatães, desempenhavam uma função econômica e social importante, análoga à dos mercadores e dos médicos altamente respeitados entre as classes privilegiadas. Talvez o grupo mais visível — e certamente o que recebeu mais atenção dessas fontes — fosse o dos mendigos. Eles desempenhavam uma função religiosa necessária, dando aos piedosos a oportunidade de cumprir o dever religioso da esmola. No desempenho de seu ofício, recorriam a uma série impressionante de truques e expedientes, que são carinhosa e extensamente descritos por essas fontes. Os vagabundos da Europa medieval foram, sem dúvida, mais fartamente documentados e mais exaustivamente estudados. Mas os do islã medieval também merecem atenção.

Na cultura árabe, até os mendigos têm sua poesia. Uma bazófia do séc.X, em estilo clássico grandioso, proclama:³

Pois nós somos os rapazes, os únicos que realmente importam, na terra ou no mar.

Exigimos imposto de toda a humanidade, da China ao Egito

E a Tanger; e, na verdade, nossos corcéis galopam por todas as terras do mundo.

Quando uma região fica perigosa demais para nós, simplesmente a trocamos por outra.

O mundo inteiro é nosso, e tudo o que nele há, as terras do islã e também as

dos infieis.

Por isso, passamos os verões em terras nevadas e, no inverno, migramos para as terras onde crescem as tâmaras.

Nós somos a fraternidade dos mendigos e ninguém pode nos tirar nosso nobre orgulho.

Uma categoria especial era formada por salteadores e bandoleiros, que inevitavelmente floresciam em épocas e lugares em que caravanas viajavam por trilhas difíceis e solitárias em montanhas e desertos. Alguns deles eram simplesmente criminosos e considerados e tratados como tais. Outros, talvez porque expressassem algum protesto social reconhecível, eram admirados e, às vezes, tornavam-se objeto de cultos populares e mesmo literários. Tais, por exemplo, foram os chamados “salteadores poetas” (*suluk*, plural *saalik*) que floresceram na Arábia antiga. Os *saalik* eram párias que viviam fora do sistema tribal e sem nenhuma proteção proporcionada por esse sistema. Produziram um tipo de poesia característico, que despertou a admiração de historiadores literários dos tempos medievais e modernos. Muito diferentes eram os bandos de salteadores conhecidos como *jelali*, que assolaram a Anatólia otomana, especialmente nos sécs.XVI e XVII. Recrutados entre soldados desmobilizados, camponeses sem terra, graduados por escolas religiosas desempregados e outros elementos descontentes, conquistaram fama e sucesso e alguns de seus líderes são celebrados no folclore e na poesia popular da Anatólia.

A memória histórica foi menos generosa com outros tipos de resistência, que preferiu condenar ou esquecer. Tais, por exemplo, foram as ocasionais revoltas de escravos contra seus senhores. Notáveis entre estas foram as que tiveram a participação de escravos do leste da África, empregados em projetos agrícolas no Iraque em princípios da Idade Média, que várias vezes se levantaram em rebelião. A mais importante delas durou 15 anos, de 868 a 883 d.C. Eles derrotaram vários exércitos imperiais e, durante algum tempo, pareceram constituir uma grave ameaça ao califado de Bagdá. Uma rebelião um tanto grotesca de escravos contra escravos é mencionada como tendo ocorrido no Egito no ano 1446 d.C. Neste ano, contam os cronistas da época, cerca de 500 escravos negros, que cuidavam dos cavalos de seus senhores mamelucos em pastagens nos arredores do Cairo, obtiveram armas e se revoltaram. Contam os historiadores egípcios que eles estabeleceram um Estado miniatura e uma corte própria. O líder desse grupo era chamado de “sultão” e sentava-se em um trono. Seus principais seguidores receberam os títulos dos principais dignitários da corte do sultão mameluco. Sobreviviam atacando caravanas e foram finalmente destruídos por brigas internas entre pretendentes rivais ao “sultanato”.

Muito mais ameaçadora para a ordem social e política islâmica foi uma série de revoltas populares, com programas geralmente expressos em termos

religiosos, mas que eram amiúde condicionados por descontentamento social e econômico. Os kharijitas, protestando contra o caráter crescentemente autocrático do Estado muçulmano, conseguiram forte apoio entre os árabes, nômades ou não, para os quais qualquer autoridade era vista como uma usurpação de sua liberdade e dignidade pessoal. O Shia, defendendo as reivindicações dos descendentes do Profeta ao califado, impugnava a legitimidade dos titulares de fato do cargo e, dessa maneira, proporcionava uma linguagem às queixas e um escoadouro para a raiva dos que se sentiam pessoalmente oprimidos ou despossuídos de tudo. Alguns desses movimentos — os abássidas no séc.VIII, os fatímidas no séc.X, os safávidas no XVI — conquistaram realmente o poder e, fracassando inevitavelmente no atendimento das expectativas que haviam despertado, empurraram seus seguidores mais ressentidos para movimentos ainda mais extremistas. Até mesmo as irmandades sufis, em geral mais pacíficas, envolveram-se, às vezes com apoio popular, em levantes extensos e perigosos.

Ao contrário das crenças populares, o islã medieval foi uma civilização de cidades, não do interior ou do deserto. Sua historiografia, sua literatura e suas leis tratam de problemas urbanos e refletem condições urbanas. Só depois dos tempos otomanos é que temos arquivos onde podemos estudar o dia-a-dia do campesinato; e só em tempos muito recentes é que encontramos um bom acervo de literatura descrevendo a vida de camponeses — mas não uma literatura camponesa. Há um volume razoável de informações sobre assuntos tais como tecnologia e irrigação, exploração e posse da terra, e assuntos correlatos, mas pouquíssimo sobre os camponeses que, durante a maior parte da história do Oriente Médio, constituíram a vasta maioria da população.

Os camponeses — os que realmente cultivavam a terra, em contraste com os que se apossavam dos frutos de seu trabalho — foram os mudos, os silenciosos. Nem suas opiniões nem seus sentimentos foram refletidos com destaque na literatura e nos documentos que nos fornecem a maioria das informações sobre a história da região. De tempos em tempos, indivíduos de origem camponesa emergiam do submundo e abriam caminho para estratos mais altos da sociedade, tornando-se mercadores, ulemás, latifundiários ou servidores do Estado ou das forças armadas, mas, quando isso acontecia, eles deixavam na maior parte de serem camponeses e de refletir o ponto de vista camponês. Aparentemente, só uns poucos bandidos e líderes rebeldes continuaram em contato com o povo, mas eles também são pouco conhecidos. Mesmo nos tempos modernos, com todos os meios de comunicação agora disponíveis, mas inexistentes naqueles tempos, ainda é extraordinariamente difícil descobrir o que os camponeses pensavam nesses países. O folclore, as lendas populares, a literatura de cordel e os provérbios ainda são provavelmente a melhor prova do que pensavam e sentiam. Os arquivos otomanos, com seus registros intermináveis de queixas, litígios,

investigações e decisões, proporcionam virtualmente a única prova disponível da maneira como viviam os camponeses.

Do outro lado do campo — mas, na maioria dos países do Oriente Médio, nunca muito distante — estendia-se o deserto, habitado por tribos nômades berberes que tiravam um sustento precário da criação de animais, que lhes forneciam o alimento, as roupas e o transporte, com acréscimos ocasionais obtidos por meio de pilhagens em ataques de surpresa. Berberes nômades no noroeste da África, beduínos árabes no norte da África e no sudoeste da Ásia, nômades turcos e tribos iranianas nos platôs da Anatólia, Irã e Ásia central, continuaram a ser elementos importantes na economia e, por conseguinte, de tempos em tempos, na sociedade civil. Devido à separação típica no Oriente Médio entre agricultura e pecuária, os nômades permaneceram economicamente necessários e, por essa razão, puderam preservar seu sistema típico de vida, a despeito dos esforços contínuos de vários Estados, que governaram as cidades e o campo, para colocá-los sob controle. Às vezes, quando os governos eram fortes, os nômades permaneciam relativamente tranquilos. Em outras ocasiões, quando o governo era fraco, eles se tornavam mais independentes e assertivos, atacando oásis e aldeias, saqueando caravanas e pondo seus rebanhos para pastar em antigas terras aráveis. Ocasionalmente, inspirados por algum novo pregador que ensinava a volta ao islamismo autêntico, podiam invadir e conquistar terra colonizada e estabelecer novos reinos e dinastias.

CAPÍTULO 12

A Religião e a Lei

Desde a fundação do Império islâmico em meados do séc.VII, o islamismo tem sido a religião dominante no Oriente Médio. No início, foi a religião de uma pequena minoria de conquistadores, colonizadores e governantes, enquanto a grande massa da população das antigas terras persas e bizantinas permanecia fiel às velhas religiões. Com a passagem do tempo — exatamente quando e como não sabemos ainda com clareza —, os muçulmanos tornaram-se maioria e, em quase toda a região, assim permaneceram, em proporção cada vez maior, até os dias de hoje. Em uma única região, não-muçulmanos foram proibidos de residir. De acordo com relatos tradicionais, o califa Omar decretou que, na Terra Santa — que para os muçulmanos significava a Arábia, a terra natal do Profeta —, só uma religião, o islamismo, seria permitida, e que cristãos e judeus teriam, por isso, que deixá-la. Mas mesmo assim a decisão não se aplicava ao sul da Arábia, onde o cristianismo sobreviveu durante alguns séculos, e o judaísmo até hoje.

Em outras regiões variaram muito os destinos das comunidades não-muçulmanas sob o governo ou influência dos conquistadores. Nas bordas do Império islâmico, alguns países — a Geórgia e a Armênia no norte, a Etiópia no sul — conservaram seu caráter cristão e, alguns deles, até mesmo a independência. No Crescente Fértil, as Igrejas cristãs, a despeito da redução ininterrupta de seu número, continuaram a existir e tiraram mesmo algumas vantagens com a preocupação bizantina de definir e impor a fé correta. No norte da África, em contraste, o cristianismo extinguiu-se. As comunidades judaicas, bem enraizadas nas províncias oriental, central e ocidental da zona, desfrutaram um status semelhante ao dos cristãos — o que foi um grande melhoramento em comparação com a experiência sob governo cristão. Os zoroastrianos, carecendo do estímulo de amigos poderosos no exterior, com que contavam os cristãos, e da raivosa capacidade para a sobrevivência demonstrada pelos judeus, deram-se muito mal. Alguns fugiram para a Índia, onde uma pequena comunidade, conhecida como Parses, existe até hoje. No Irã, os zoroastrianos ortodoxos minguaram e se reduziram a uma insignificante minoria. Grupos zoroastrianos desviantes e dissidentes, menos dependentes do poder do Estado e da disciplina do clero tradicional, saíram-se melhor e desempenharam um papel de alguma importância na história social, cultural e mesmo política do Irã nos primeiros séculos do domínio muçulmano. Um dos mais notáveis desses grupos era

formado pelos seguidores de Mani, cujas crenças sobreviveram à encarniçada perseguição que sofreram às mãos de zoroastrianos, muçulmanos e cristãos no Oriente Médio e Europa, e continuaram a atrair adeptos de todas as três fés.

Nos centros vitais (econômicos, sociais e militares) do califado clássico, no sudoeste da Ásia e no norte da África, surgiu uma civilização influenciada, de muitas e profundas maneiras, pelas culturas antigas da região e enriquecida pelas contribuições de minorias não-muçulmanas. Mas ela continuou a ser, no sentido mais profundo, uma civilização islâmica, com caráter distinto e reconhecível, que lhe afetou a filosofia, ciência, literatura, artes e estilo de vida, claramente discernível mesmo na vida interior das comunidades não-muçulmanas.

“Islã” é uma palavra árabe, que os muçulmanos geralmente explicam como significando “entrega”, isto é, a entrega do crente a Deus. O participio passado do mesmo verbo, “muçulmano”, refere-se àquele que pratica o ato de entregar-se. Parece também provável que, nos primeiros tempos, a palavra transmitisse ainda outra idéia, bem fundamentada no árabe e em outras línguas semíticas — de inteireza, de completamento. O muçulmano, portanto, era o indivíduo que só se entregava por completo a Deus, com exclusão de todos os demais deuses, isto é, era monoteísta, em contraste com os politeístas da Arábia pagã do séc.VII.

Da forma entendida pela tradição muçulmana, a missão de Maomé não foi uma inovação, mas uma continuação — uma fase nova e, desta vez, final, na velha luta entre monoteístas e politeístas. Para os muçulmanos, Maomé era o Selo dos Profetas, o último de uma longa série de apóstolos divinamente escolhidos, cada um dos quais trouxera um livro de revelação. Tais livros eram a Torá, os Salmos e o Evangelho, trazidos pelos profetas Moisés, Davi e Jesus. Maomé era o último e maior de todos, e o livro que trouxe, o Corão, completava e substituiu todas as revelações anteriores. Dessa maneira, no entendimento muçulmano, o judaísmo e o cristianismo haviam sido religiões autênticas à época de seus adventos, fases prévias da mesma sequência de missões e revelações. Estas revelações, no entanto, haviam se tornado obsoletas com o apostolado de Maomé. A verdade que porventura contivessem fora incorporada à mensagem dele. O que não fora não era verdade e constituía distorção e corrupção dessas antigas escrituras pelos seus indignos depositários.

A palavra “islã” é hoje usada com alguns significados diferentes. Para os muçulmanos, no sentido rigoroso da palavra, denota a única verdadeira fé existente desde a criação do mundo e, nesta acepção, Adão, Moisés, Davi, Jesus e os demais foram muçulmanos. Mais comumente — uma vez que fiéis das primeiras fases da sequência de revelações sobreviveram sob outros nomes — o termo islã restringe-se à fase final, a de Maomé e do Corão. Mas neste particular, mais uma vez, o significado varia um pouco. No primeiro caso, o termo “islã” denota a religião ensinada pelo Profeta através do Corão e de seus próprios preceitos e práticas, tais como foram transmitidos e registrados por gerações

subseqüentes. Através desse processo, veio a denotar todo o sistema complexo de teologia, lei e costumes, da forma elaborada por gerações posteriores com base no que foi ensinado e atribuído ao Profeta. Neste sentido, inclui a grande estrutura da Lei Santa, que os muçulmanos chamam de *sharia*, e o corpo de teologia que denominam de *kalam*. Em sentido ainda mais amplo, a palavra é muito usada, sobretudo por não-muçulmanos, como equivalente, não de cristianismo, mas de cristandade, e denota toda a rica civilização que se desenvolveu sob a égide da fé e sociedade muçulmanas. Neste sentido, denota não aquilo em que acreditavam ou se esperava que acreditassem, mas o que efetivamente criaram — em outras palavras, a civilização islâmica como a conhecemos nas páginas da história e como existe nos tempos atuais.

A palavra “mesquita”, em várias formas e por diferentes caminhos, ingressou em todas as línguas da cristandade com o significado de local de adoração do muçulmano. Deriva da palavra árabe *masjid*, que significa literalmente lugar em que alguém se prostra, isto é, o lugar onde os fiéis se prostram ou, mais exatamente, se ajoelham diante de Deus. Não é, contudo, o equivalente muçulmano de igreja ou corpo de fiéis cristãos. A mesquita é um prédio, um local de adoração, muitas vezes também de reunião e estudo, e nada mais. O termo, no uso muçulmano, nunca designou uma instituição, com estrutura e hierarquia, leis e jurisdição separadas. No início do período islâmico, dificilmente seria até mesmo um prédio — mas apenas um local onde os crentes se reuniam em preces comunitárias. Estas podiam também ser feitas em residências particulares, em locais públicos, ao ar livre e, muitas vezes, nos períodos mais antigos das conquistas, em locais de adoração construídos para servir às várias religiões dos derrotados e/ou compartilhados ou confiscados pelos conquistadores. Dessa maneira, os conquistadores inicialmente compartilharam e, mais tarde, confiscaram e adaptaram a Igreja de São João, em Damasco, e muitos séculos depois transformaram a grande catedral de Santa Sofia de Constantinopla em mesquita imperial. Isto foi feito pelo lado externo do prédio, montando-se um crescente no domo e adicionando-se quatro minaretes, um em cada canto, dos quais os muezins podiam proclamar a unicidade de Deus e o apostolado de Maomé; e por dentro do prédio, de onde foram removidas as imagens e símbolos cristãos ou cobertos com versículos do Corão e outros textos islâmicos.

O interior da mesquita é simples e austero. Não há altar nem santuário, uma vez que o islã nem tem sacramentos nem clero ordenado. O imã não desempenha funções sacerdotais, é apenas líder na oração. Qualquer muçulmano que conheça o ritual pode encarregar-se da tarefa, embora, na prática, o imanato tenha se tornado um cargo permanente, profissional. No interior da mesquita, os dois focos principais são o *minbar* e o *mihrab*. O primeiro é uma espécie de púlpito elevado, usado nas grandes mesquitas para a prece das

sextas-feiras. O *mihrab* é um nicho na parede *qibla*, que indica a direção de Meca, e para a qual todos se voltam em oração. Ocupa geralmente o centro da parede e determina o eixo de simetria do prédio. A oração pública muçulmana é um ato disciplinado, comunitário, de submissão ao Criador, ao Deus único universal e imaterial. Nela não há lugar para drama ou mistério, nenhum uso para música ou poesia litúrgicas e menos ainda para arte votiva. As esculturas, em particular, são rejeitadas como uma blasfêmia que chega às raias da idolatria. Em seu lugar, os artistas muçulmanos utilizaram desenhos abstratos e geométricos e basearam os planos de decoração no uso extenso e sistemático de inscrições. Os nomes de Deus, do Profeta e dos primeiros califas, a declaração de fé do muçulmano, versículos e mesmo capítulos inteiros do Corão são usados para decorar as paredes e tetos da mesquita. Para os muçulmanos, o texto do Corão é divino e escrevê-lo ou lê-lo constituem atos de adoração. São usados muito diferentes estilos de escrita e, nas mãos de grandes mestres da arte da caligrafia, podem alcançar uma beleza intrincada e recôndita. Esses textos decorativos são os hinos, as fugas e os ícones da devoção e as senhas para compreender a religiosidade e a estética muçulmanas.

O aspecto externo mais familiar e característico da mesquita é o minarete, uma estrutura em geral separada, do alto da qual o muezim (da palavra árabe *muadhdhin*) convoca os fiéis à oração. E é típico tanto da unidade quanto da variedade do mundo muçulmano. Em toda parte, serve à mesma finalidade religiosa e social, alteando-se, acima dos becos e mercados congestionados, como sinal e aviso aos crentes. Mas, simultaneamente, todas as grandes regiões do islã têm um estilo próprio de minarete, não raro preservando o perfil lembrado de alguma estrutura anterior e nem sempre religiosa — como, por exemplo, as torres escalonadas da Babilônia, as espiras da Síria e os faróis do Egito.

Em outro sentido, a mesquita foi a sucessora do foro romano e da *ágora* grega — o centro do corpo político e da sociedade muçulmana, especialmente nas cidades-guarnições. O *minbar* da mesquita servia como plataforma não só para o pregador e líder na oração, mas também para a divulgação de pronunciamentos e decisões importantes, tais como nomeação e dispensa de dignitários, a posse de novos soberanos ou governadores, o anúncio de notícias de guerra e conquista e outros fatos de relevo. Nas cidades-guarnições, a mesquita, os órgãos de governo que porventura houvesse e os acantonamentos da tropa formavam uma espécie de cidadela e, com freqüência, era o próprio soberano ou o governador que fazia do púlpito pronunciamentos importantes. Desde tempos antigos era costume que o orador que ocupava o púlpito tivesse na mão uma espada ou um báculo para simbolizar a soberania do islã — uma espada se o local fora tomado de assalto, e um báculo se tivesse se rendido de acordo com condições estipuladas.

Com a complexidade crescente do governo e da sociedade, a função política

da mesquita reduziu-se, embora nunca tenha sido inteiramente eliminada. As proclamações de grande importância, como a ascensão de um novo califa, por exemplo, ainda eram anunciados do púlpito, e o sermão semanal, o *khutba*, incluindo a prece de abertura, na qual o nome do soberano e do governador eram mencionados, preservou-lhe a importância política. A menção na *khutba* constituía um dos sinais reconhecidos de autoridade política no islã — para o soberano, de soberania; para o suserano, de lealdade. Omitir o nome do suserano da *khutba* equivalia a uma declaração de independência.

Um versículo frequentemente citado do Corão exorta os muçulmanos a “obedecer a Deus e ao Mensageiro e aos dentre vós que dispõem de autoridade” (4:59). Este verso foi interpretado como conferindo autoridade igual à do próprio Corão às tradições, *hadith*, relativas aos atos e pronunciamentos do Profeta, o qual, de acordo com a crença muçulmana, fora divinamente inspirado não só na revelação que trouxe, mas também em tudo que fez ou disse. A tradição oral relativa ao preceito e prática do Profeta foi transmitida de uma geração à outra e, mais tarde, posta no papel em grandes coletâneas, algumas das quais consideradas confiáveis e autorizadas pelos muçulmanos. Mas, já nos tempos medievais, eruditos dessa origem questionavam a autenticidade de algumas das tradições, o que a erudição crítica moderna tem feito de forma ainda mais radical. As coletâneas padrão, no entanto, são ainda reverenciadas pela maioria como vindas imediatamente após o Corão. Juntas, elas formam a base da Lei Santa do islã, a *sharia*. Essa magnífica estrutura de leis, carinhosamente elaborada por gerações sucessivas de juristas e teólogos, constitui uma das maiores realizações intelectuais do islã e é a que talvez exemplifique mais cabalmente o caráter e o gênio da civilização islâmica.

Em fins do séc.XVIII, um muçulmano que visitou a Inglaterra, Mirza Abu Talib — e um dos primeiros a deixar depoimento escrito de suas impressões —, descreveu uma visita à Câmara dos Comuns e seu espanto quando lhe disseram que as funções e deveres desse órgão incluíam a promulgação de leis e a fixação de penalidades para transgressores. Ao contrário dos muçulmanos, explicou ele aos leitores, os ingleses não aceitavam a lei divina revelada pelos céus e estavam, por conseguinte, reduzidos ao expediente de elaborar suas próprias leis “de acordo com as necessidades do tempo e circunstância, o estado dos assuntos e a experiência dos juízes”.¹

Em princípio, o sistema jurídico islâmico diferia inteiramente do que o viajante encontrou e descreveu como vigente na Inglaterra. Para os muçulmanos, a lei válida, exclusiva, era a que Deus estabelecera através de revelação, manifestada no Corão e no *hadith*, e em seguida ampliada e interpretada através de trabalho de juristas-teólogos posteriores. Embora a lei em si seja considerada como estatuída por Deus e promulgada pelo Profeta, juristas e teólogos seguem ramos diferentes da mesma profissão. Uma vez que os

doutores da Lei Santa não eram funcionários do Estado, mas pessoas privadas, seus pronunciamentos não tinham cumprimento obrigatório, nem eram unânimes. O *qadi* nomeado pelo Estado fazia justiça em sua corte. Sua função era aplicar a lei, não interpretá-la. Essa função cabia ao *mufti*, um jurisconsulto, cujas opiniões ou pareceres, conhecidos como *fatwa*, da mesma raiz, podiam ser citados como opinião autorizada, mas não como lei.

Em princípio, a *sharia* cobria todos os aspectos da vida muçulmana — pública e privada, comunitária e pessoal. Algumas de suas disposições, em especial as relativas a casamento, divórcio, propriedade, herança e outros assuntos de status pessoal, adquiriram o caráter de código normativo, que se esperava que os fiéis obedecessem e cujo cumprimento era imposto pelo Estado. Em outros aspectos, a *sharia* assemelhava-se mais a um sistema de ideais, ao qual deviam aspirar indivíduos e comunidade. As disposições políticas e constitucionais da *sharia*, isto é, as que diziam respeito ao funcionamento do governo, enquadravam-se mais ou menos entre as duas e, em diferentes tempos e lugares, ficavam mais próximas de uma do que de outra.

Os juristas muçulmanos dividem a *sharia* em duas partes principais. A primeira trata da mente e coração dos crentes, isto é, de doutrina e moralidade; a outra, de atos externos em relação a Deus e ao homem, ou melhor, de adoração, por um lado, e lei cível, criminal e administrativa, por outro. A finalidade da lei era definir um sistema de regras, cuja observância permitiria aos crentes levar uma vida reta neste mundo e a se prepararem para a vida eterna no outro. E a principal função do Estado e sociedade islâmicas consistia em manter e fazer cumprir essas normas.

Na realidade, a diferença entre a prática judiciária islâmica e a ocidental era menos radical do que sugeririam os comentários de Mirza Abu Talib. Conquanto a *sharia* não aceitasse poder legislativo humano no Estado islâmico, na prática os soberanos e juristas, durante os mais de 14 séculos que transcorreram desde a missão do Profeta, defrontaram numerosos problemas para os quais a revelação não fornecia solução explícita, e encontraram-na para eles. Essas soluções, no entanto, não foram interpretadas ou apresentadas como promulgação ou legislação. Se vinham de baixo, eram chamadas de costume. Se de cima, eram denominadas de regulamentação. Se — como acontecia com mais freqüência — era de autoria de juristas, eram designadas de interpretação, e os jurisconsultos do islã em nada foram inferiores aos advogados de outras sociedades na reinterpretação de textos sagrados. Mas, em um aspecto, Mirza Abu Talib teve indubitavelmente razão. A elaboração de novas leis, embora comum e geral, era sempre disfarçada, quase furtiva, e não havia, portanto, espaço para conselhos ou assembleias legislativas, como as que formaram o ponto de partida da democracia européia.

A despeito do efeito restritivo do texto imutável do Corão e do *corpus* aceito da

hadith, os muçulmanos conseguiram, em grau notável, modificar e elaborar leis de acordo com o princípio estabelecido pelos juristas, de que “as regras mudam à medida que mudam os tempos”. Dois fatores revestiram-se de importância especial nesse fenômeno: os poderes discricionários dos soberanos e o consenso dos educados.

Da forma definida pelos juristas sunitas, o Estado islâmico era uma teocracia, nela figurando Deus como única fonte da soberania, da legitimidade e da lei, e do soberano como seu instrumento e representante; nas palavras de um título usado por califas e sultões, “a sombra de Deus na terra”. Na prática, compreenderam desde cedo que, para manter em funcionamento as funções do Estado, até mesmo soberanos piedosos precisavam exercer poderes, estabelecer regras e infligir castigos, não, na verdade, em oposição, mas como um acréscimo às estatuidas na lei divina. Esses poderes eram denotados pela palavra árabe “*siyasa*” e seus equivalentes em outras línguas muçulmanas. A *siyasa*, que em seu significado primário denota o treinamento e trato de cavalos e, no uso moderno, normas ou política em geral, era usada nos tempos medievais e otomanos para denotar os poderes discricionários do soberano, à parte os que lhe haviam sido conferidos pela Lei Santa, em particular as punições, e às vezes, especificamente, a pena capital, imposta sob esses poderes. A necessidade de ambos os tipos de autoridade veio a ser reconhecida até pelos doutores da Lei Santa e, nos tempos otomanos, os sultões promulgavam conjuntos detalhadamente estruturados de normas, conhecidas como *kanun*, regulamentando os assuntos de uma província, departamentos do Estado, ou da própria monarquia e governo central. O *kanun* não podia, em hipótese alguma, substituir ou ab-rogar a *sharia*, mas podia ampliá-la e atualizar-lhe os dispositivos, baseando-se nos costumes locais e éditos de soberanos, no poder ou anteriores.

Na promulgação e cumprimento dessas normas e regulamentos, os soberanos, em especial os mais devotos e comprometidos com a religião, tais como os otomanos, precisavam do apoio ou, pelo menos, da aquiescência dos ulemás. Em tempos mais remotos, os mais pios e respeitados entre os ulemás tendiam a manter distância do Estado e evitar a contaminação espiritual que poderia resultar de serviços prestados ao mesmo. Do séc.XI em diante, no entanto, novas ameaças no país e no exterior aproximaram governantes e ulemás. Sob os seljúcidas e ainda mais sob o domínio dos otomanos e de seus contemporâneos em outros países, os ulemás, especialmente os que tratavam da lei, envolveram-se muito mais nos negócios do Estado e, em certo sentido, tornaram-se partes da máquina do governo.

Mesmo assim, nunca formaram uma Igreja e o islã jamais produziu uma aristocracia no sentido cristão da palavra. Na história do islã nunca houve conselhos ou sínodos para definir a verdade e denunciar o erro, nem papas, prelados ou inquisidores para declarar, submeter à prova e fazer cumprir a

crença correta. Os ulemás, os teólogos e juristas, como indivíduos, membros de escolas ou mesmo, em tempos posteriores, ocupantes de cargos públicos, instituíram dogmas e interpretaram a Escritura, mas não formaram uma autoridade eclesiástica que estabelecesse um único dogma ou interpretação ortodoxos, o desvio dos quais seria a heresia. Não houve, portanto, uma Igreja que impusesse uma forma aprovada de crença. Ocorreram, de fato, tentativas do Estado de assim proceder, mas foram raras e na maioria dos casos malsucedidas.

Havia, contudo, um teste universalmente aceito da crença certa, isto é, a *ijma*, o consenso dos crentes, que em termos modernos poderíamos descrever como o clima de opinião entre os cultos e os poderosos. A base teórica desse consenso era uma frase atribuída ao Profeta: “Minha comunidade não concordará com um erro.” Interpretava-se essa frase como significando aquela orientação divina que, após a morte do Profeta, foi passada à comunidade muçulmana como um todo, e o que a comunidade aceitava e aplicava era, por esse próprio fato, a doutrina e a prática islâmicas corretas. Juristas sunitas geralmente aceitavam o princípio de que homens pios e cultos poderiam diferir de boa fé, dentro de certos limites, enquanto permanecessem como membros do rebanho. Era dessa maneira que justificavam a coexistência e a tolerância mútua das diferentes escolas da lei *sharia*, quatro das quais, as escolas hanafi, shafiti, maliki e hanbali sobreviveram, chegaram aos tempos modernos e compartilharam entre si todo o mundo sunita do islã. A divergência e a mudança eram autorizadas e, na verdade, facilitadas pela doutrina do *ijma*.

Esse consenso, que variava de uma época à outra, e de um lugar a outro, talvez pareça intangível e inconstante em comparação com outros sistemas mais estruturados e mais autoritários. Nos primeiros tempos islâmicos, isso de fato aconteceu e uma ampla liberdade era deixada ao raciocínio e à opinião individual, conhecidas na linguagem técnica da *sharia* como *ijtihad*. Com o tempo, no entanto, a faixa de variações foi gradualmente reduzida e, no fim, limitada em efeito a questões menores, marginais, locais ou — uma exceção importante — novas. A partir de mais ou menos 900 d.C., emergiu o consenso entre os sunitas, embora não entre os juristas xiitas, de que todos os casos pendentes haviam sido resolvidos e que, em consequência, “o portão da *ijtihad* estava fechado”. Mas sempre surgiam novos problemas. Os exemplos neste particular incluíram o café, o tabaco e as armas de fogo nos inícios do período moderno e muito mais atualmente. Alguns juristas defenderam, na verdade, a necessidade de reabertura do portão. A *Shia* jamais concordou em que estava fechado e seus ulemás são na verdade conhecidos como *mujtahid* — ou seja, os que exercem a *ijtihad*. Eles não eram, contudo, mais visivelmente inovadores do que seus colegas sunitas.

Através da interação entre consenso e exercício permissível de juízo

independente, surgiu e ganhou aceitação quase geral um grande conjunto de regras de comportamento e crença corretos — o núcleo da lei e da teologia islâmicas. O princípio orientador em sua formação foi o respeito pela tradição — pela Sunna. Na Arábia antiga, isso significava precedente muito antigo, o costume normativo da tribo. Nos primeiros tempos islâmicos a Sunna era ainda tradição viva, em crescimento, da comunidade, desenvolvida pelos atos e políticas dos primeiros califas e pelos companheiros e sucessores do Profeta. No segundo século islâmico, prevalecia um ponto de vista mais tradicionalista. A Sunna era considerada como equivalente à prática e também preceito do próprio Profeta, da forma transmitida, segundo se acreditava, pelos cronistas das tradições autênticas, e que eram consideradas como superiores a tudo mais, menos ao próprio Corão. Com a aceitação geral dessa opinião e do corpo de tradições que foram apresentadas, com plausibilidade variável, como registrando precedentes estabelecidos pelo Profeta, o papel da opinião, e em consequência, do consenso, foi reduzido, embora nunca inteiramente eliminado. Em lugar do *ijtihād*, os ulemás passaram a depender cada vez mais do *taqlid*, ou aceitação inquestionável das doutrinas tradicionais. Dessa maneira, emergiu uma espécie de ortodoxia islâmica, não no sentido cristão de doutrina correta certificada como tal por autoridade eclesiástica constituída, mas, sim, no sentido mais limitado de prática e doutrina tradicionais, o desvio ou a rejeição das quais poderiam ser condenados, de acordo com as circunstâncias, como erro, crime e/ou pecado.

Os que aceitavam essa ortodoxia eram denominados sunitas, termo que implicava lealdade a uma comunidade e aceitação de suas tradições, e não crença em um dogma oficialmente definido nem submissão às autoridades eclesiásticas. As mesmas implicações comunitárias e sociais podem ser encontradas nos vários termos técnicos usados por muçulmanos para denotar desvios da Sunna.

Talvez o enfoque mais próximo do conceito cristão de heresia seja o termo *bida*, inovação. A observância da tradição era boa e por ela o islã sunita se definia; o desvio da tradição era *bida*, condenável, a menos que se provasse especificamente que era bom. A opinião tradicionalista foi bem sumariada em uma frase atribuída ao Profeta: “As piores coisas são aquelas que constituem novidades. Toda novidade é inovação, toda inovação é erro, e todo erro leva ao fogo do inferno.” O ponto essencial da acusação de *bida* contra uma doutrina não era, basicamente, que fosse falsa, mas que fosse nova — uma quebra do costume e da tradição, do respeito pelo que é reforçado pela crença sobre a finalidade e perfeição da revelação muçulmana.

Assim, há uma distinção importante entre a idéia cristã de heresia e a noção muçulmana de *bida*. Heresia é transgressão teológica, opção errada ou ênfase em doutrina. A inovação é ofensa mais social do que teológica. O mesmo se aplica no tocante a duas outras censuras — o *ilhad*, desvio, isto é, da senda

correta, e o *ghuluww*, excesso, da raiz árabe que significa ir além do alvo, seguir além do limite. “Ó, adeptos do Livro, não vos excedais em vossa religião e não digais de Deus senão a verdade” (Corão, 4:171). Aqui o termo se refere claramente a crenças cristãs que o islã considerava “excessivas”. Mais tarde, o *ghuluww* foi usado mais comumente a respeito de erros muçulmanos.

Certo grau de diversidade de opinião na comunidade é considerado inócuo e mesmo benéfico. De acordo com palavras atribuídas ao jurista Abu Hanifa, fundador da Escola Hanafi de jurisprudência, e mais tarde ao próprio Profeta, “A diferença de opinião dentro de minha comunidade é uma mercê de Deus.” Havia diferentes escolas da lei *sharia*, todas com princípios, livros-textos e cultores próprios, mas todas vivendo em clima de tolerância mútua. Embora a maior das diferenças entre elas fosse ritualística, havia algumas sobre assuntos de doutrina. Mas deveria haver limites. Os que levavam suas divergências a excessos, a *ghuluww*, eram conhecidos como *ghulat*, singular de *ghali*, ou desviados — *malahida*, singular de *mulhidi*. Na opinião de numerosos teólogos, eles não podiam ser considerados nem mesmo muçulmanos.

Caracteristicamente, os teologias diferiam sobre onde devia ser traçada a linha. A maioria concordava em excluir os grupos da Shia, radicais e extremistas, tais como os ismaelitas, do rebanho islâmico. A maioria das sociedades muçulmanas, no entanto, mostrava-se disposta a tolerá-los e mesmo a lhes conferir o status de muçulmanos, contanto que não participassem de atividades socialmente subversivas ou politicamente sediciosas. Essa tolerância inortodoxa ainda é estendida nos dias atuais a grupos marginais, como os alauítas e drusos, no Levante, e aos ismaelitas em certo número de países. A situação no tocante aos denominados xiitas moderados, que é de longe o grupo não-sunita mais importante na história muçulmana e no mundo islâmico moderno, é um tanto mais complexa.

Heresia não é uma categoria na teologia muçulmana e, portanto, tampouco na lei. Os pretensos muçulmanos que se recusavam a atender até os requisitos mínimos dos teólogos enfrentavam uma acusação muito mais grave, a de descrença ou mesmo de apostasia. Os teólogos sempre se mostravam dispostos a fazer acusações de inovação, excesso ou desvio contra doutrinas que desaprovavam, mas em geral relutavam em levar as acusações às suas conclusões lógicas. Denunciar uma doutrina e os que a aceitavam como não-islâmica implicava que esses indivíduos, nominalmente muçulmanos, eram apóstatas e estavam sujeitos à penalidade máxima da lei. O sectário, embora algumas de suas crenças pudessem, com o passar do tempo, ser excluídas do consenso da corrente principal do islã, continuava a ser muçulmano, com direito, ainda de acordo com a lei, ao status e privilégios do muçulmano no que interessava à sociedade, propriedade, casamento, herança, testemunho e elegibilidade para cargo público. Se capturado em guerra ou mesmo em

revolução, tinha que ser tratado como muçulmano, isto é, não estava sujeito a execução imediata ou escravidão, e sua família e propriedades deviam ser protegidas pela lei. Embora pecador, não era um incrêu e podia mesmo aspirar a um lugar no além. A barreira vital corria não entre o sunita e o sectário, mas entre o sectário e o apóstata. A apostasia era tanto crime como pecado, e o apóstata estava condenado tanto neste quanto no outro mundo. Seu crime era inconfidência — deserção e traição à comunidade a que pertencia e à qual devia lealdade. Sua vida e propriedade eram-lhe tomadas. Ele era um membro morto a ser extirpado.

Acusações de apostasia não eram incomuns, e nos primeiros tempos os termos “incrêu” e “apóstata” tinham curso comum na polêmica religiosa. “A piedade dos teólogos”, dizia al-Jahiz (falecido em 869), “consiste em se apressarem a denunciar tanto os dissidentes como descrentes.”² Ghazali (falecido em 1111) falava com desprezo daqueles “que limitariam a vasta compaixão de Deus por seus servos e tornaria o Paraíso o benefício (*waqf*) de um pequeno grupo de teólogos”.³ Os acusados, na maior parte, não eram molestados e alguns até ocupavam altos cargos no Estado. Tornando-se mais sistematizadas e de cumprimento mais regular as regras e cominações da lei, as acusações de apostasia tornaram-se mais raras. Poucos teólogos estavam dispostos ou seriam capazes de justificar o pedido das penalidades por apostasia contra indivíduos cujas crenças diferiam das suas. Até um adversário tão resolutos das inovações como o jurista Ibn Taymiyya (falecido em 1328) preferia um tipo de quarentena, prescrito aos grupos de indivíduos suspeitos, seguida, se necessário, de admoestação e, nos casos graves, de ação coercitiva. Só nos casos em que a *bida* tinha caráter extremo, persistente e agressivo, seus seguidores eram excluídos da proteção da comunidade do islã e implacavelmente extirpados.

A ausência de uma ortodoxia única, imposta, dogmática, não se devia a uma omissão, mas, sim, a uma rejeição — a rejeição de alguma coisa que os sunitas consideravam estranha ao gênio de sua fé e perigosa para os interesses da comunidade. Mas eles, como os adeptos de outras religiões, nem sempre seguiam seus próprios princípios ou mesmo obedeciam às escrituras. Há exemplos, tanto nos períodos clássico quanto otomano, de soberanos tentando impor uma forma particular de islã ou mesmo converter pela força súditos não-muçulmanos. Houve ocasiões em que seguidores de crenças “desviantes” foram coagidos a se conformarem, e torturados e executados se nelas insistiam. De modo geral, todavia, tolerância e intolerância são em certo sentido estruturais — definidas por lei. A tolerância talvez não se estendesse aos que negavam a unicidade e a existência de Deus — a ateus e a politeístas. A estes, quando vencidos na guerra, podia ser dada a opção de conversão ou morte, mais tarde talvez comutada em escravidão. Tolerância tinha que ser estendida aos que atingiam o mínimo requerido de crença — isto é, aos que professavam o que o

islã reconhecia como religiões reveladas, com escrituras autênticas. A tolerância era condicional à aceitação e observância por eles de algumas desvantagens fiscais e de outra natureza. Mas, em nenhuma circunstância, podia ser concedida ao apóstata, ao muçulmano renegado, cujo castigo era a morte. Algumas autoridades admitiam a comutação desse castigo, se o apóstata se retratasse. Outros insistiam na pena de morte mesmo nesses casos. Deus podia perdoá-lo no outro mundo, mas a lei tinha que puni-lo neste em que ele vivia.

Há duas versões das últimas palavras de al-Ashari (falecido em 935 ou 936), um dos maiores dogmatistas muçulmanos. De acordo com uma delas, suas últimas palavras foram: “Assevero que não considero como infiéis todos os que oram voltados para Meca. Todos, em oração, voltam sua mente para o mesmo objeto. Diferem apenas em expressão.”⁴ Segundo outra, ele morreu amaldiçoando os erros dos Mutazila. Qualquer que seja a versão que possa ter expressado a opinião de al-Ashari, não há dúvida de que a primeira constitui uma expressão mais autêntica da atitude geral do islã sunita em relação à crença correta. A profissão de fé do islã — gravada nas moedas, gritada do alto dos minaretes, repetida em preces todos os dias — é que Deus é um só e que Maomé é seu Profeta. O resto é detalhe.

A *shahada*, ou declaração de fé (literalmente, testemunho), é o primeiro dos cinco pilares do islã. O segundo é a oração e, em especial, a *salat*, a prece ritual fixa a ser oferecida com as palavras e movimentos prescritos, cinco vezes por dia, ao amanhecer, ao meio-dia, à tarde, ao pôr-do-sol, e à noite. O muçulmano pode, em qualquer ocasião, oferecer uma *dua*, a prece pessoal, espontânea, não estabelecida por qualquer regra ou ritual. A *salat*, no entanto, é obrigação de todos os adultos, homens e mulheres. O devoto deve estar em estado de pureza ritual, em local ritualmente limpo e virar o rosto na direção de Meca. A prece em si consiste da *shahada* e de alguns trechos do Corão.

Os muçulmanos, como judeus e cristãos, reservavam um dia da semana que é, por assim dizer, santificado, para a prece pública (Corão, 62:9-11). A sexta-feira muçulmana, como o sábado judaico e o domingo cristão, era um dia de orações públicas e comunitárias. Mas ao contrário do dia santo judeu e do cristão, não era dia para repouso, mas sim — como o Corão indica e a história subsequente confirma — dia de atividade pública intensa nos mercados e em outros locais. A idéia de um feriado semanal no trabalho não era, no entanto, desconhecida. A prática foi ocasionalmente mencionada durante a Idade Média, tornou-se mais comum nos tempos otomanos e é quase universal nas terras muçulmanas nos dias de hoje.

O terceiro pilar do islã é a peregrinação, a *hajj*. Pelo menos uma vez na vida, todos os muçulmanos devem fazer a peregrinação a Meca e a Medina. Não se trata, como a peregrinação a Jerusalém de cristãos e judeus, de uma opção meritória. É uma obrigação religiosa. A peregrinação ocorre todos os anos, entre

o sétimo e o décimo dia do mês de Dhul-Hijja, e culmina com o grande festival de sacrifícios e a volta em torno da Kaaba, o prédio em forma de cubo situado no centro da grande Mesquita de Meca. Contendo a reverenciada Pedra Negra, é conhecida como a Casa de Deus (*Bayt Alá*) e, para os muçulmanos, o lugar mais sagrado em toda a cidade.

Os efeitos culturais, sociais e também econômicos da peregrinação, em toda a história islâmica, revestiram-se de imensa importância. Todos os anos, desde os tempos mais remotos, muçulmanos de todo o mundo islâmico, de muitas raças e meios formativos sociais muito diferentes, deixaram suas casas e viajaram, muitas vezes por longas distâncias, para tomar parte em um ato coletivo de adoração. Essas jornadas diferiam muito das migrações coletivas de tribos e povos da Antiguidade e da Idade Média. A peregrinação era voluntária e individual, um ato pessoal, em seguida a uma decisão pessoal e que resultava em um amplo conjunto de importantes experiências pessoais. Esse nível de mobilidade física, sem paralelo nas sociedades pré-modernas, envolvia, desde tempos remotos, importantes consequências sociais, intelectuais e econômicas. O peregrino, se rico, era muitas vezes acompanhado de escravos, que poderia vender no caminho para custear as despesas da jornada. Se era mercador, poderia combinar a peregrinação com viagem de negócios, comprando e vendendo mercadorias nos locais por onde passasse e, assim, aprendia a conhecer os produtos, os mercados, os mercadores e os costumes e práticas de muitas terras. Se era um erudito, poderia aproveitar a oportunidade para comparecer a aulas, reunir-se com colegas e adquirir livros, participando, dessa maneira, da difusão e intercâmbio de conhecimentos e idéias.

As necessidades da peregrinação — os comandos da fé reforçando os requisitos do governo e do comércio — contribuíram para manter uma rede de comunicações entre terras muçulmanas muito afastadas entre si. A experiência da peregrinação deu origem a uma rica literatura de viagens, trazendo informações sobre lugares distantes e — talvez mais importante — a percepção aguçada do indivíduo de pertencer a um todo mais amplo. Essa percepção era reforçada pela participação nos rituais e cerimônias comuns com irmãos muçulmanos de outras terras e povos. A mobilidade física de grandes números de homens e, muitas vezes, de mulheres, e a resultante mobilidade social tornavam o mundo medieval islâmico muito diferente da sociedade estratificada, rigidamente hierárquica e de fortes tradições locais que existia na área relativamente pequena da cristandade européia. O mundo islâmico, embora vasto e diversificado, adquiriu um grau de unidade, tanto em percepção quanto em realidade, que nunca foi atingido na cristandade medieval, e muito menos na moderna. A peregrinação não era o único fator que contribuía para a unidade cultural do mundo islâmico, mas foi com certeza um dos mais eficazes. Essa instituição — a mais importante agência de mobilidade voluntária, pessoal, antes

da era dos grandes descobrimentos europeus — deve ter produzido efeitos profundos sobre todas as comunidades de onde vinham os peregrinos, sobre aquelas por onde passavam e aquelas para as quais retornavam.

O quarto pilar do islã, de acordo com a avaliação tradicional, era o jejum. Durante o Ramadã, o nono mês do ano, todos os muçulmanos adultos, mulheres e crianças, deviam jejuar do amanhecer ao pôr-do-sol. Os idosos, os doentes e os muito jovens podiam ser dispensados; os que estavam em viagem ou empenhados em uma *jihad* podiam adiar o jejum.

O quinto e último dos cinco pilares era o *zakat*, a exação financeira paga pelos muçulmanos à comunidade ou ao Estado. Originariamente contribuição de caridade arrecadada entre os crentes para fins piedosos, foi, com a passagem do tempo, convertida em imposto, ou tributo, pelo qual os que aceitavam o islã davam expressão formal à aceitação. Como obrigação religiosa, conservava o significado de esmola.

Os cinco pilares da fé eram obrigações positivas — deveres que o muçulmano tinha obrigação de cumprir. Havia também uma larga faixa de mandamentos negativos — de ações que, se perpetradas, constituíam pecado. Muitos deles — tais como a proibição de cometer assassinato e roubar — nada mais eram do que regras básicas de coexistência social. Outros revestiam-se de conotação mais especificamente religiosa, notadamente a proibição de ingerir carne de porco, tomar álcool, cometer adultério ou cobrar juros. A preocupação com crimes sexuais e financeiros era compartilhada com o judaísmo e o cristianismo, embora eles fossem definidos de modo diferente. A proibição de comer carne de porco era dividida com o judaísmo, mas não com o cristianismo. O veto à ingestão de bebidas alcoólicas era exclusivamente muçulmano. Os efeitos das quatro proibições sobre a vida social e econômica foram — e ainda são — profundos e de altas conseqüências.

Outra obrigação positiva prescrita por juizes e teólogos era a da *jihad*. Tratava-se da obrigação da comunidade como um todo no ataque e de cada muçulmano na defesa. O termo *jihad*, convencionalmente traduzido como “guerra santa”, tem o significado literal de esforçar-se, mais especificamente na frase do Corão, “esforçar-se no caminho de Deus” (*fi sabil Allah*). Alguns teólogos muçulmanos, especialmente em tempos mais modernos, interpretaram o dever de “esforçar-se no caminho de Deus” em sentido espiritual e moral. A maioria esmagadora das primeiras autoridades, no entanto, citando as passagens relevantes do Corão e da tradição, discutiam a *jihad* em termos militares. Virtualmente todos os manuais da lei *sharia* contêm um capítulo sobre a abertura, a conduta, a interrupção e a cessação de hostilidades e destinação e divisão do butim. Combatentes nas guerras santas eram exortados a não matar mulheres e crianças, a menos que elas atacassem primeiro, a não torturar ou mutilar prisioneiros, dar aviso prévio de reinício das hostilidades e respeitar acordos. As

Leis Santas determinavam bom tratamento a não-combatentes, mas também concediam extensos direitos aos vitoriosos sobre a propriedade e também às pessoas e famílias dos vencidos. Estes podiam ser reduzidos à escravidão e, as mulheres, ao concubinato.

A idéia de guerra santa — uma guerra por Deus e pela fé — não era nova no Oriente Médio. Ela satura os livros do Deuteronômio e dos Juizes e inspirou os bizantinos cristãos em suas guerras contra os persas. Mas estas guerras tinham objetivo limitado — a conquista da terra prometida, a defesa da cristandade contra o ataque de não-cristãos. Até a Cruzada cristã, muitas vezes comparada com a *jihad*, foi em si uma reação atrasada e limitada à outra *jihad* e também em parte uma imitação. Mas, ao contrário da *jihad*, visava principalmente à defesa ou retomada de território cristão ameaçado ou perdido. Com raras exceções, limitou-se a guerras bem-sucedidas para recuperar o sudoeste da Europa e as malsucedidas para recuperar a Terra Santa e deter o avanço dos otomanos nos Bálcãs. A *jihad* muçulmana, em contraste, era entendida como uma obrigação ilimitada, religiosa, que continuaria até que todo o mundo aceitasse adotar a fé ou se submetesse à soberania muçulmana. Neste último caso, os que professavam o que os muçulmanos reconheciam como uma religião revelada podiam continuar a praticá-la, embora sujeitos à aceitação de certas desvantagens fiscais e de outra natureza. Os que não se enquadravam, isto é, idólatras e politeístas, tinham as opções de conversão, morte, ou escravidão.

De acordo com a lei muçulmana, era legítimo fazer guerra contra quatro tipos de inimigos: infiéis, apóstatas, rebeldes e bandidos. Embora as quatro fossem legítimas, só as duas primeiras eram consideradas como *jihad*, reguladas por normas diferentes e conferindo diferentes direitos aos vencedores. Esse fato assumia especial importância no tocante à escravidão, à qual eram passíveis os não-muçulmanos, mas da qual os muçulmanos, mesmo quando vencidos como rebeldes ou bandidos, estavam isentos. O objetivo da *jihad* era pôr todo o mundo sob a lei islâmica, não converter pela força, mas remover obstáculos à conversão. São Tomás de Aquino e São Bernardo manifestaram idéias semelhantes em relação à Cruzada cristã.

Aos que lutavam na *jihad*, o Corão prometia recompensas nos dois mundos — o butim neste e as delícias do Paraíso no outro. Os que eram mortos “no caminho de Deus” eram chamados de mártires. A palavra árabe *shahid*, com o significado literal de testemunha, era, assim, o equivalente etimológico de “mártir”, do grego *martys*, testemunha, mas com conotações diferentes. Os juristas e teólogos muçulmanos, desde os primeiros tempos, estavam cientes dos perigos do abuso da *jihad*, por exemplo, por caçadores de escravos e saqueadores e, portanto, insistiam na importância da motivação piedosa, sem a qual não poderia haver uma verdadeira *jihad*. Alguns antigos *hadiths* extraídos de capítulos sobre a *jihad* nas grandes coletâneas fornecem uma idéia de como esse dever era entendido

nos primeiros tempos:⁵

O Paraíso fica à sombra de espadas.

A *jihad* é vosso dever sob qualquer soberano, devoto ou tirânico.

A picada de uma formiga fere mais o mártir do que o corte ou a estocada das armas, pois estes lhe são mais agradáveis do que água doce e fria em quente dia de verão.

Um *hadith* freqüentemente citado refere-se aos vastos e crescentes números de infiéis que foram convertidos ao islã depois de sua derrota e escravização: “Deus se maravilha com pessoas que são trazidas em grilhões ao Paraíso.”

A guerra santa pela fê era tema repetido e às vezes dominante na história islâmica. Ela reteve sua força nas fronteiras do mundo islâmico, onde os povos dessas regiões, muitas vezes conversos recentes, esforçavam-se para propagar a nova fê, pela guerra e pela pregação, a parentes não convertidos nas terras situadas além da fronteira. Essas *jihads* localizadas, empreendidas pelos governantes de principados fronteiriços, continuaram até os tempos modernos, notadamente na Ásia central e na África.

Nas terras centrais do islã, entre povos de cultura mais avançada e maior sofisticação política, a idéia de *jihad* passou por várias mudanças. No auge da expansão árabe, sob os califas patriarcais e omíadas, os exércitos do islã eram sem dúvida sustentados pela idéia de que estavam fazendo o trabalho de Deus, e encorajados pela crença — bastante plausível na época — de que essa obra seria completada em futuro previsível e que todo o mundo seria submetido. Os bizantinos, os primeiros cristãos a sentir o impacto de uma *jihad*, falavam às vezes com desprezo dos que dela participavam e atribuíam-lhe o ardor bélico principalmente ao desejo de capturar butim. Mas não todos. O imperador Leão VI, no seu *Taktika*, fala com certo respeito sobre a doutrina da guerra santa e seu valor militar e sugere mesmo que os cristãos bem fariam em adotar alguma coisa parecida.

E não estava sozinho nessas idéias. No ano 846 d.C., uma esquadra árabe procedente da Sicília apareceu na foz do Tibre e forças árabes saquearam Óstia e Roma. Um sínodo realizado na França decidiu enviar um apelo a todos os soberanos cristãos para que formassem um exército conjunto, a fim de combater “os inimigos de Cristo”, e o papa Leão IV ofereceu uma recompensa divina a todos os que morressem combatendo os muçulmanos. Uma promessa semelhante foi feita pelo papa João VIII (872-882), que oferecia perdão dos pecados aos que lutassem em defesa da santa Igreja de Deus, da religião e da sociedade política cristã, e vida eterna para os que morressem combatendo o infiel. Essas idéias, provocadas pelo aparecimento de atacantes árabes na cidade

dos papas, evidentemente refletiam a idéia de *jihad* e foram as precursoras da Cruzada cristã do Ocidente, que se seguiria.

Nos países em que havia surgido, porém, a *jihad* era, por algum tempo, uma força exaurida. Havia fracassado repetidas tentativas de conquistar a Anatólia e ocupar Constantinopla e, por volta do séc.IX, os governantes do islã estavam aceitando o fato de uma fronteira mais ou menos permanente, sujeita a apenas pequenas variações, de um Estado não-muçulmano mais ou menos permanente do outro lado da fronteira, com o qual era possível manter relações comerciais, diplomáticas e, às vezes, até culturais. A interrupção das hostilidades, que, de acordo com a doutrina *sharia* estrita só poderia ser uma trégua, um breve interlúdio na luta, à parte isso, eterna, para islamizar o mundo, tornou-se na verdade um acordo de paz, não menos estável e não menos permanente do que os tratados de paz eterna que os Estados europeus tinham o costume de assinar entre si. A idéia da *jihad* havia sumido tanto da consciência muçulmana que, em fins do séc.XI, quando os cruzados ocuparam a Palestina e capturaram Jerusalém, a presença deles e suas atividades mal conseguiram despertar um leve interesse nos países muçulmanos circundantes. Alguns soberanos quiseram mesmo manter relações cordiais com eles. Alguns chegaram até a procurar aliança com os príncipes cristãos, na intrincada rede de rivalidades entre os Estados muçulmanos.

Só depois de quase um século é que uma nova *jihad*, sob a forma de uma contracruzada, começou a ganhar força sob a liderança de Saladino. E ela foi precipitada pelas atividades deliberadamente provocadoras do caudilho cruzado Reynald de Châtillon, que, em 1182, violando o tratado existente entre o rei de Jerusalém e Saladino, atacou e saqueou caravanas de mercadores muçulmanos, incluindo um grupo de peregrinos que se dirigiam para Meca e, mais ultrajante que tudo, lançou uma expedição naval ao mar Vermelho para atacar as praias africanas e árabes. No curso dessa expedição, os bucaneiros de Reynald incendiaram navios muçulmanos em Al-Hawra e Yanbu, os portos de Medina, e em 1183 estenderam a penetração até Al-Rabigh, um dos portos de Meca. Tal como sarracenos às portas de Roma três séculos antes, cruzados às portas de Meca constituíam um desafio que nenhum governante muçulmano que se respeitasse poderia ignorar. Uma esquadra muçulmana prontamente enviada do Egito destruiu quase inteiramente os atacantes cristãos. A contracruzada estava a caminho. Saladino conseguiu derrotar o Reino Latino e a nova Cruzada enviada pela Europa para salvá-lo.

A *jihad* de Saladino teve objetivos e duração limitados. Seus sucessores reiniciaram relações pacíficas com os francos, mesmo com os que permaneceram no Levante e, em 1229, um deles, al-Malik al-Kamil, soberano do Egito, mostrou-se mesmo disposto a ceder Jerusalém ao imperador Frederico II, como parte de um acordo geral.

Uma grande razão da relativa indiferença dos governantes e povos muçulmanos à chegada e presença dos cruzados foi a preocupação com o que era, a seus olhos, uma ameaça muito maior à integridade e à unidade do islã e de sua comunidade. Nos dois séculos da presença dos cruzados no Levante, os historiadores árabes da época lhes dedicaram pouquíssima atenção, enquanto outros autores — literários, políticos, teólogos — praticamente nem os mencionam. Autores da época, no entanto, demonstravam profunda apreensão com os problemas da desunião religiosa que lavrava no rebanho muçulmano. A principal ameaça era vista como vindo da Shia ismaelita. No séc.X, seguidores dos imãs ismaelitas haviam criado um poderoso e ativo movimento revolucionário e conseguido fundar o sultanato fatímida, um tipo de anticalifado dissidente que desafiava os abássidas pela chefia do mundo islâmico, e o fazia baseando-se numa doutrina que diferia radicalmente do islã sunita. Na maneira sunita muçulmana de entender, a grande realização de Saladino não fora deter os cruzados e reduzir a área que controlavam, mas seu sucesso em liquidar o califado fatímida no Egito e restabelecer a unidade do islã, simbolizada pela volta do nome do califa abássida à prece de abertura, em todas as mesquitas, nos domínios egípcios.

A *jihad* clássica contra a cristandade foi reiniciada pelos otomanos — entre as grandes dinastias muçulmanas a mais fervorosa e ininterruptamente dedicada à fé e à manutenção e cumprimento da Lei Santa. Nos primeiros séculos da história otomana, a *jihad* constituiu tema de grande importância na vida política, militar e intelectual e é claro que os sultões dessa dinastia, pelo menos até os tempos de Suleiman, o Magnífico, eram sustentados por um alto senso de finalidade religiosa e moral.

A *jihad* otomana contra a cristandade malogrou finalmente sob as muralhas de Viena em 1683 e, desde essa data, a despeito de algumas tentativas ocasionais, nenhum Estado muçulmano representou um desafio comparável à cristandade. A *jihad* expansionista do velho estilo continuou a intervalos nas fronteiras. Em 1896, os governantes do Afeganistão lançaram uma *jihad* para a conquista da região montanhosa do nordeste, até então politicamente independente e habitada por não-muçulmanos, e por essa razão, conhecida como Kafiristão, a terra dos infieis. Após a conquista afegã e a islamização de seus habitantes, o país passou a ser conhecido como Nuristão, a terra da luz. Na outra extremidade do mundo islâmico, líderes muçulmanos militantes na África ocidental proclamaram e travaram uma *jihad* contra pagãos, contra muçulmanos que se tornavam túbios na prática da fé e, em fins do séc.XIX, contra invasores imperialistas europeus. Esta última tornou-se crescentemente o modelo da *jihad* em fins do séc.XIX e começos do séc.XX, enquanto um país muçulmano após outro era ameaçado e, em seguida, conquistado pelas potências cristãs européias.

A maneira clássica de entender e apresentar a *jihad* era a da guerra no campo

de batalha contra inimigos estrangeiros. A idéia, contudo, de uma *jihad* contra os infiéis, os renegados ou regimes de outra forma ilegítimos, não era desconhecida. Claro que era bem conhecida das diferentes escolas da Shia, para as quais os governantes sunitas do islã eram, sem exceção, usurpadores e, na maioria dos casos, tiranos. Ganhou apoio entre os sunitas que viviam sob domínio dos mongóis pagãos ou de príncipes e protegidos mongóis nominalmente muçulmanos, cujo compromisso com o islã dava motivos de suspeita. E adquiriu nova importância nos tempos modernos nos movimentos de oposição a governantes modernizantes, vistos como tendo traído, de dentro, o islã.

Mas nem mesmo a *jihad* clássica contra os infiéis contava em todas as ocasiões com apoio geral. Esad Efendi, historiador otomano de princípios do séc.XIX, fala a respeito de um dervixe bektashi que, durante a guerra contra a Áustria, em 1690,

... circulava entre as tropas muçulmanas, quando elas se recolhiam ao acampamento para passar a noite, e ia de um soldado a outro dizendo: “Hei, seus tolos, por que desperdiçam a vida por nada? Que vergonha! Toda a conversa que ouvem sobre as virtudes da guerra santa e do martírio em batalha é puro absurdo. Enquanto o imperador otomano se diverte em seu palácio, e o rei franco se distrai em seu país, não consigo descobrir uma razão por que devam perder a vida nos topos das montanhas.”⁶

Essa história, posta no papel na época em que a ordem bektashi dos dervixes fora dissolvida por decreto imperial, pode ser apócrifa, mas reflete a suspeita geral em que eram tidas as ordens dervixes e, em particular, seu compromisso com doutrinas e deveres islâmicos básicos.

A maior parte de nossas informações sobre a irmandade dervixe data do período otomano, quando eles ocuparam um lugar importante e aceito na sociedade, embora suas origens retroajam aos primórdios do islã e muitas de suas crenças e práticas a uma antiguidade ainda mais remota. Da mesma forma que os pagãos cristianizados do sul e norte da Europa preservaram grande parte das saturnais romanas e do *yule* viking sob o disfarce de celebração do Natal cristão, povos de cultura mais antiga que foram convertidos ao islã preservaram muitos de seus velhos ritos e costumes. Nas crenças e práticas das várias ordens dervixes, podemos reconhecer algo dos cultos de dança das antigas terras do Egeu, os rituais ligados às estações do Egito, Babilônia e Pérsia, os êxtases xamanistas dos turcos da Ásia central e a filosofia mística dos neoplatônicos.

Nos primeiros dias após o advento do islã, os convertidos ainda tiravam satisfação espiritual da nova fé e recebiam com agrado a orientação de seus expositores autorizados. Mas à medida que estes se tornavam mais cultos e mais remotos, deixavam de satisfazer as necessidades espirituais e sociais de números

crenças de muçulmanos, que começaram a olhar em volta, à procura de sustento e orientação espirituais. Durante alguns séculos, muitos deles aderiram a grupos dissidentes e, especialmente, às diferentes escolas da Shia, todas as quais concordavam em que a comunidade islâmica, sob o domínio de califas e sultões e a orientação de ulemás sunitas, havia tomado uma direção errada e devia ser trazida de volta ao verdadeiro caminho. Todas as tentativas da Shia de revolucionar o islã fracassaram — algumas porque foram reprimidos ao tentar, outras porque tiveram sucesso, ganharam poder, e nada mudaram. Entrando em decadência o shiismo, outro movimento, o dos sufis, aumentou muito em influência.

O sufismo começou como uma experiência mística puramente individual e tornou-se um movimento social, com expressiva aceitação entre a população geral. Com o tempo, vieram a se organizar em irmandades, conhecidas em árabe como *tariqa*, em turco como *tarikât*. Os sufis, porém, não rejeitavam as teses sunitas, como fizera a Shia e, ao contrário dela, eram na maior parte quietistas políticos. Alguns deles, é fato, envolveram-se no governo e mantiveram ligações com seus vários departamentos. Os bektashis, por exemplo, mantiveram um estreito relacionamento com os janízaros otomanos desde o início até o fim da história dessa corporação. As irmandades sufis suplementavam, de muitas maneiras, a austeridade do culto sunita e, às vezes, o frio legalismo dos ulemás. Neste sentido, os santos e líderes sufis tentaram fechar o abismo que a doutrina sunita deixara aberto entre o homem e Deus. Os líderes sufis, ao contrário dos ulemás sunitas, serviam como pastores e guias. Sua fé era mística e intuitiva e, o culto, emocional e extático. Diferentemente dos sunitas, estavam dispostos a usar música, canção e dança para ajudar na busca de Deus, para ajudar o crente a conseguir uma união mística com Deus. Enquanto o ulemá se envolvia com a máquina do governo, os sufis continuavam a ser parte do povo e, dessa maneira, conservavam a influência e o respeito tantas vezes perdidos pelos ulemás.

A despeito de seu caráter popular, místico, o sufismo exerceu uma influência crescente sobre os intelectuais muçulmanos — e, até certo ponto, não-muçulmanos. Seus ensinamentos foram introduzidos na corrente principal islâmica pelo gênio de um dos maiores teólogos e filósofos do islã medieval, Muhammad al-Ghazali (1059-1111). Suas idéias, propostas em uma série de obras notáveis, algumas em persa, a maioria em árabe, produziram um impacto profundo sobre o desenvolvimento subsequente das ciências religiosas muçulmanas. Natural de Tus, cidade da província oriental iraniana de Khurasan, estudou em colégios de Nishapur e Bagdá, onde, em 1091, foi nomeado professor no colégio (*madrasa*) fundado por Nizam al-Mulk, ministro-chefe persa do sultão seljúcida, e que depois de sua morte passou a ser conhecida como Nizamiyya. Quatro anos após a nomeação, Muhammad al-Ghazali exonerou-se inesperadamente do cargo, renunciou a todas as funções públicas e retirou-se do

mundo para pensar, em solidão, nos problemas básicos da religião. Esse exame de consciência durou dez anos, durante os quais realizou estudos profundos de teologia, filosofia e direito e viajou extensamente a Meca, Jerusalém, Damasco e Alexandria. Os que visitam a grande mesquita de Damasco são ainda levados ao lugar onde al-Ghazali se sentava sozinho com seus pensamentos. Em uma notável obra autobiográfica, ele explica como procurou, mas não conseguiu encontrar, resposta para suas necessidades na teologia escolástica, na filosofia racional e mesmo nas doutrinas xiitas, e como finalmente descobriu a verdade no sufismo. Em 1106, voltou à terra natal e fundou uma loja sufi.

Al-Ghazali nada tinha de radical. Em uma série de tratados, defendeu as posições sunitas principais contra o esoterismo, a Shia e o racionalismo dos filósofos. Simultaneamente, dirigiu contundentes críticas contra algumas das tendências intelectuais da época, denunciando-lhes o intelectualismo, o escolasticismo, a obsessão com “sistemas, classificações, palavras e discussões sobre palavras”, procurando dar maior importância à experiência religiosa subjetiva e, dessa maneira, introduzir pelo menos alguns ensinamentos e práticas sufis na corrente principal do islã. O sucesso que obteve nesse particular pode ser medido pelo aposto que lhe foi dado por gerações posteriores — Muhyil-Din, o ressuscitador da fé.

As doutrinas e práticas sufis, no entanto, continuaram a ser suspeitas, notadamente a indiferença de alguns mestres sufis com a manutenção do credo e da lei e mesmo com as barreiras entre a verdadeira fé e as demais. Esse relativismo, como seria chamado agora, é exemplificado nos poemas de um dos maiores poetas sufis, Jalal al-Din Rumi (1207-73). Nascido em Balkh, na Ásia central, ele e sua família se estabeleceram em Konya, cidade turca, onde passou o resto da vida. Jalal al-Din escreveu alguns de seus poemas em turco, e alguns mesmo em grego, que ainda era amplamente falado na Anatólia naquela época. Mas sua obra principal foi escrita no idioma persa. Alguns de seus versos exemplificavam o que os escolásticos mais antipatizavam no sufismo:

Se a imagem de nosso Amado está no templo pagão
Então é um erro clamoroso andar em volta da Kaaba.
Se na Kaaba seu perfume não está presente,
Então ela nada mais é do que uma sinagoga.
E se na sinagoga sentimos a fragrância da união com Ele,
Então essa sinagoga é nossa Kaaba.⁷

Outro poema é ainda mais explícito:

O que deve ser feito, muçulmanos? Eu mesmo não sei.
Nem sou cristão nem judeu, nem mago nem muçulmano

Não sou do Oriente nem do Ocidente, nem da terra nem do mar
Não sou das pedreiras da natureza nem das esferas do céu
Não sou da terra, nem da água, nem do ar, nem do fogo

...

Não sou da Índia, nem da China, nem da Bulgária, nem de Saqsin.
Não sou do reino dos dois Iraques. Não sou da terra de Khurasan

...

Meu lugar é lugar nenhum, meu traço nenhum traço
Nem corpo nem alma, eu sou da alma das almas...⁸

Diante desses ensinamentos, era inevitável que os ulemás sunitas e, particularmente, os mais diretamente envolvidos na aplicação da justiça, desconfiassem dos sufis. Em várias ocasiões, acusaram-nos de alimentar doutrinas panteístas e, dessa maneira, negar a unidade transcendental de Deus, de adorar santos e lugares sagrados, violando a proibição islâmica da idolatria, de práticas taumatúrgicas e de métodos suspeitos de induzir o êxtase. A acusação comum era a de que, enquanto buscavam atingir o objetivo impossível de união com Deus, eles se mostravam negligentes na observância da lei divina e encorajavam outros nessa desatenção.

Mas sentiam também receio, de natureza mais política, das perigosas energias represadas que os líderes dervixes podiam controlar ou liberar à vontade. Sob os sultões seljúcidas e otomanos, houve mesmo rebeliões de dervixes, que em algumas ocasiões constituíram uma grave ameaça à ordem vigente. E foi sem dúvida para combater esses perigos que governos adotaram ocasionalmente uma ordem dervixe, concedendo a seus líderes uma posição privilegiada. Tal, por exemplo, foi a posição da irmandade Mevlevi, fundada por Jalal al-Din Rumi e conhecida no Ocidente como “dervixes dançantes”. Os mevlevi formava a mais conformista das ordens. Seus seguidores eram na maior parte moradores de cidade, de classe média ou superior, com doutrinas sofisticadas e, da maneira como eram expostas, demonstravam apenas uma divergência mínima das doutrinas oficialmente aprovadas. Em fins do séc.XVI, haviam conseguido o favor dos sultões otomanos e, em 1648, o chefe da ordem oficiou pela primeira vez na cerimônia de cingir a espada de Osman, que assinala a ascensão de um novo sultão. Outros chefes posteriores da ordem participaram também da mesma cerimônia.

As ordens dervixes muitas vezes divergiam consideravelmente e chegavam mesmo a alimentar rixas recíprocas. Às vezes, apareciam como defensoras da inovação. No séc.XVII, por exemplo, dervixes do Império otomano defenderam a legalidade do uso do café e do tabaco, que os ulemás sunitas condenavam, juntamente com a música e a dança, como inovações repreensíveis. Em fins do

séc.XVIII e princípios do séc.XIX, quando o domínio russo, britânico e francês se estendeu a Transcaucásia, Índia e Argélia, foram as ordens de dervixes que lideraram a resistência popular contra o imperialismo, e não os ulemás, que no curso de séculos haviam desenvolvido a prática e mesmo a doutrina de submissão a qualquer autoridade que pudesse tomar, manter e exercer poder efetivo.

Uma velha anedota turca ilustrava, sob forma de caricatura, as queixas dos dervixes contra a sociedade muçulmana e as desconfianças desta em relação aos dervixes. Conta a história que, certo dia, um dervixe foi a casa de um homem rico pedir esmola. O rico, duvidoso da religiosidade do dervixe, pediu-lhe que enumerasse os cinco pilares do islã. O dervixe respondeu citando a declaração de fé: “Dou testemunho que só há um Deus, que não há outros; dou testemunho de que Maomé é o Apóstolo de Deus”, e calou-se. “E o resto?”, perguntou o rico. “O que é que me diz dos outros quatro?” A essas palavras, o dervixe respondeu: “Vocês ricos abandonaram a peregrinação e a caridade, e nós pobres dervixes abandonamos a oração e o jejum, de modo que, o que é que resta, senão a unidade de Deus e o apostolado de Maomé?”

Para os muçulmanos e, por conseguinte, para os demais, principalmente os judeus e cristãos que viviam sob governo muçulmano e como partes de sociedades predominantemente islâmicas, a religião não era só um sistema de crença, culto e organização comunitária. Era a base final da identidade, o foco primário da lealdade, a única fonte legítima de autoridade. Havia nações étnicas no mundo islâmico, tais como a árabe, a persa e a turca. Havia Estados territoriais, como os reinos dos sultões egípcios e otomanos e dos xás persas. Mas em nenhuma ocasião nos Estados islâmicos tradicionais essas idéias adquiriram a importância que tiveram na vida política e cultural da Europa, nem soberanos territoriais nem líderes nacionais jamais procuraram limitar, e ainda menos eliminar, a autoridade da religião e de seus expositores devidamente acreditados.

CAPÍTULO 13

Cultura

O Oriente Médio, área de civilização antiga, figura entre as mais antigas do mundo. Mas se a compararmos com outras civilizações de antiguidade milenar, tais como as da Índia e China, ficaremos, de imediato, impressionados com dois aspectos característicos do cenário do Oriente Médio, em nítido contraste com as outras duas.

O primeiro aspecto, o da continuidade, o segundo, o da descontinuidade. Através dos milênios da história chinesa perpassou um fio de continuidade, dos tempos mais remotos aos mais modernos. Embora numerosas mudanças tenham ocorrido, a China moderna e a antiga são variantes reconhecíveis da mesma língua, escrita em variantes do mesmo cursivo, seguindo variantes da mesma religião e filosofia. Nota-se uma continuidade de consciência de si mesma, desde os mais antigos registros da civilização chinesa até a atual República Popular, que é compartilhada, a despeito de numerosas diferenças locais, por toda a área de sua civilização. O mesmo, embora em menor grau, aconteceu com a Índia. Ainda que a civilização indiana não fosse tão exclusiva nem tão homogênea como a da China, ela continua a ser uma força coesiva e unificadora. A religião hinduísta, o cursivo nagari, os clássicos e escrituras sânscritas sempre foram elementos poderosos, na verdade dominantes, na civilização e na consciência de si mesma da Índia como entidade contínua, da Antiguidade até os dias atuais.

No Oriente Médio antigo não houve tal unidade e nem, do antigo para o moderno, a mesma continuidade. Já na Antiguidade, as civilizações do Oriente Médio eram muito diferentes, sem nenhum elemento aglutinador, como os cursivos chinês ou nagari, a filosofia confuciana, ou as crenças hinduístas. A civilização no Oriente Médio iniciou-se em um bom número de lugares diferentes e evoluiu ao longo de princípios diferentes. E embora, em última análise, confluíssem, conservaram diferenças importantes em cultura, crenças e estilo de vida.

Mais importante do que essas antigas diferenças, porém, foi a extraordinária descontinuidade na história cultural da região. Enquanto Índia e China ainda entesouram e estudam os registros de um passado distante, em uma tradição intacta de cultura, a do Oriente Médio antigo foi perdida, esquecida e literalmente enterrada. Suas línguas estavam mortas, com seus escritos aprisionados em

cursivos que ninguém conseguia ler. Seus deuses e cultos pertencem a uma antigüidade remota, conhecida apenas de um pequeno número de especialistas e eruditos. O Oriente Médio carece até de um nome coletivo, tal como Índia ou China. Esse o motivo por que, em nosso século, veio a ser conhecido, inicialmente no mundo ocidental, e mais tarde em outras partes do mundo e, finalmente, entre os povos da própria região, por designações informes, amorfas, incolores e inteiramente relativas, tais como “Oriente Médio” e “Oriente Próximo” — designações que obviamente carecem da dignidade, da estatura e do poder evocativo de nomes como Índia e China.

Uma vez mencionada a diferença, suas causas tornam-se óbvias. A obliteração das antigas culturas e tradições do Oriente Médio foi resultado de uma série de mudanças cataclísmicas, as mais importantes das quais assumiram a forma dos processos sucessivos de helenização, romanização, cristianização e islamização, que entre si apagaram a maior parte da cultura letrada do Oriente Médio antigo. Todos os quatro processos deixaram vestígios até os dias de hoje; o quarto, a islamização do Oriente Médio, moldou a região desde o séc.VII. As línguas mais antigas — egípcia, assíria, babilônica, hitita, persa antigo, e as demais —, abandonadas, permaneceram desconhecidas até que foram exumadas, decifradas e devolvidas, por orientistas eruditos, à história, ou melhor, à historiografia e, finalmente, aos povos que vivem na região. Durante longo tempo, esse esforço foi trabalho exclusivo de estranhos à região, situação esta que continua na maior parte. A observada ligação com a Antigüidade pré-islâmica na autoconsciência coletiva dos povos do Oriente Médio ainda é tênue e, na verdade, nos últimos tempos, enfrentou ativa contestação de uma revivescência islâmica.

Outra comparação, desta vez com a Europa, pode ser instrutiva. Os povos bárbaros que devastaram o Império romano do Ocidente fizeram um grande esforço para preservar pelo menos as formas e estrutura do Estado romano. Adotaram-lhe a religião, o cristianismo, tentaram usar sua língua, o latim, e fizeram grandes esforços para adaptar seu governo bárbaro às formas do governo imperial e ao direito romano, procurando, através deles, arrogar-se alguma legitimidade. Os árabes muçulmanos, que conquistaram grande parte do Império Romano cristão no Oriente Médio e no norte da África nos sécs.VII e VIII, nada disso fizeram. Muito ao contrário, trouxeram uma religião, o islã, língua própria, o árabe, as escrituras (o Corão) e fundaram um Estado imperial próprio. Embora esse Estado fosse, inevitavelmente, influenciado por predecessores e vizinhos não-islâmicos, o advento da dominação islâmica, apesar disso, marcou claramente o início de uma nova sociedade e, mais particularmente, de um novo corpo político, no qual o islã era não só o fundamento da identidade, mas também a fonte da legitimidade e da autoridade. Nesse recém-criado mundo islâmico, a língua árabe assumiu o papel

desempenhado pelo grego no mundo helenista, o latim na Europa, e o sânscrito e o chinês nas civilizações do sul e leste da Ásia. Durante algum tempo, o árabe foi virtualmente a única língua do governo, da lei, da administração, bem como do comércio, cultura e vida diária. E mesmo quando, no devido tempo, outras línguas literárias, notadamente o persa e o turco, apareceram, ou reapareceram, no mundo islâmico, foram escritas em cursivo árabe e adotaram um vocabulário árabe tão extenso e importante quanto os elementos latinos e gregos nos idiomas do Ocidente.

Por certo, nas terras islâmicas como na cristandade, grande parte da velha ordem — o passado pré-árabe e pré-islâmico — sobreviveu. Nas terras islâmicas, porém, ao contrário do que aconteceu na cristandade, a sobrevivência nem era reconhecida nem conferia legitimidade. Restos lexicais de um passado pré-islâmico, pré-árabe, podem ser rastreados no uso do árabe-islâmico. No que não é de surpreender, ocorrem principalmente nos vários vernáculos, que preservam elementos das línguas faladas que substituíram. Mas alguns ocorrem também no árabe clássico padrão, e uns poucos foram identificados até no Corão. Os sobreviventes identificáveis das línguas mais antigas são poucos e duvidosos, e a maioria deles data de passado pré-islâmico mais recente. Termos teológicos do siríaco e do hebraico, termos científicos e filosóficos do grego, termos jurídicos e administrativos do latim e grande número de termos sociais e culturais do persa médio constituem o grosso dessa sobrevivência lexical.

Embora esses remanescentes sejam de importância relativamente secundária no desenvolvimento do árabe clássico e de outras línguas islâmicas, que foram moldadas pelo uso do árabe, podem fornecer evidência útil do processo de adaptação cultural. Alguns são facilmente reconhecíveis, como *kimiya* (química) e *falsafa* (filosofia). Outros aparecem ligeiramente disfarçados, como *shurta* (a força policial), derivada da coorte auxiliar que se encarregava de deveres policiais nos tempos romanos e, possivelmente, também *askar* (exército), do latim *exercitus*. Um exemplo notável no particular é o “caminho reto”, *al-Sirat al-Mustaqim*, que os muçulmanos são exortados a seguir no primeiro capítulo do Corão. *Sirat* é, claro, nada mais do que a estrada romana, ou *strata* e, destarte, aparentada com a palavra inglesa *street*. Algumas apropriações foram indiretas. O *kharaj*, o termo jurídico islâmico para imposto territorial, aparece no aramaico pré-islâmico como *keraga* e deriva do grego *khoregia*, uma exação que os cidadãos pagavam para custear os coros públicos em acontecimentos oficiais solenes.

Alguns dessas apropriações não foram palavras tomadas de empréstimo, mas empréstimos de traduções. Um exemplo moderno é o uso da palavra árabe clássica *kahraba*, de origem persa, no sentido de eletricidade. O significado original de *kharaba* era âmbar e seu emprego nesse sentido reflete claramente o desenvolvimento semântico ocidental da palavra grega para ambas, *elektron*.

Temos um exemplo mais clássico no epíteto aplicado a Meca e ao Corão, *Umm al-Qura*, “a mãe das cidades”, que bem pode ser um decalque da grega *metropolis*.

Em fins da Idade Média, o mapa religioso e lingüístico do Oriente Médio e do norte da África estava fixado no que restou, com algumas exceções, como a forma moderna. Três línguas predominaram — o árabe, o persa e o turco —, todas as quais foram usadas de várias maneiras e em vários países. O árabe, com uma forma comum, padrão, escrita, e grande variedade de dialetos falados, tornou-se a língua dominante não só da península arábica, onde foi usado pela primeira vez, mas também do Crescente Fértil, compreendendo os Estados modernos do Iraque, Síria, Líbano, Jordânia, e Israel, e de todos os países do litoral do norte da África, do Egito ao Marrocos, com alguns prolongamentos ao sul na África subsaariana.

O persa — *zaban-i Farsi*, a língua da província de Fars, ou Pars, da qual derivam os nomes grego e, daí, ocidental, do país — era falado e escrito no Irã (o nome antigo do país) e numa zona que se estendia para leste e penetrava na Ásia central, em regiões ora incluídas no Afeganistão e na república do Tadjiquistão. O tadjike também o dari, uma das duas línguas oficiais do Afeganistão (a outra é o pashto, também da família iraniana) são variantes do persa.

As línguas turcas, ou o turco, um grupo estreitamente relacionado do qual o turco otomano foi o representante mais a oeste, são faladas em uma vasta região que se estende desde as praias setentrional e meridional do mar Negro, atravessa a Ásia e chega ao Pacífico.

À parte essas três grandes línguas, certo número de outras permaneceu em uso local. Algumas, como o aramaico e o copta, sobreviventes de culturas mais antigas, eram usadas cada vez menos por não-muçulmanos, principalmente por minorias cristãs; outras, como a berbere e a curda, ainda são usadas por grandes números de indivíduos, mas sem uma forma escrita padrão e, por conseguinte, sem a estabilidade e a continuidade que a tradição letrada pode fornecer. O hebraico, que sobreviveu como língua da religião e da cultura entre as minorias judaicas, reapareceu em tempos modernos como língua falada e, finalmente, nacional.

Na maneira de entender clássica, só a literatura podia ser classificada entre as artes civilizadas cujos praticantes mereciam atenção e respeito. Os músicos — tanto artistas como compositores — eram escravos ou outros elementos socialmente inferiores e a música tinha importância apenas como um veículo, como acompanhante da poesia. Poucos músicos chegaram a nós pelo nome e os poucos conhecidos receberam alguma menção apenas em um contexto literário. As artes visuais — especialmente em tempos e lugares onde prevalecia a desaprovação à representação figurativa — eram trabalho de artífices e artesãos.

Nos períodos mais remotos, eles eram principalmente não-muçulmanos, recrutados na população nativa dos países conquistados. Mais tarde, com o desenvolvimento da islamização, houve mais artistas e arquitetos muçulmanos, mas, na maior parte da Idade Média, pouco se sabe sobre eles. Só séculos depois, na Turquia otomana e no Irã safávida, é que pintores adquiriram um status respeitado nas sociedades cortesãs. Muitos deles são conhecidos pelo nome, com alguns detalhes biográficos e obras identificáveis. Alguns chegaram mesmo a formar escolas e treinar discípulos. Os arquitetos — que nos tempos otomanos eram principalmente oficiais do exército — faziam parte de uma categoria especial. Além de seus dotes artísticos, eram organizadores e administradores, exercendo autoridade em obras que contavam com polpudas folhas de pagamento e atendiam a algumas das necessidades do governo, da religião e das cidades: palácios e fortalezas no caso do primeiro; mesquitas, conventos e colégios, no da segunda; e pontes, casas de banho, mercados, estalagens e moradias de vários tipos, no das terceiras. Os grandes arquitetos foram conhecidos, mas não só pelo nome. Receberam também atenção respeitosa de historiadores e mesmo de biógrafos.

Pouco havia em matéria de mobília nesses interiores domésticos, fossem palacianos ou particulares. Mesas e cadeiras, comuns no antigo Oriente Médio, não eram mais usadas na Idade Média. Em vez delas, usava-se lã e couro, que os nômades forneciam em abundância, e o mobiliário interior consistia basicamente de tapetes e colchões, escabelos e almofadas. A fim de completar a decoração interior, eles inventaram e usaram uma grande quantidade de objetos de metal, vidro e barro — bandejas, lâmpadas, tigelas, pratos e uma grande variedade de utensílios. Trabalhos em metal gravado e marchetado e cerâmica pintada e vidro formavam uma parte importante das artes industriais no islã medieval. Tinham sua origem em um ambiente interno dominado por várias criações das artes têxteis, freqüentemente com o acréscimo de biombos de madeira finamente trabalhados e persianas — tratados pelos gravadores de madeira com o respeito e o cuidado devidos a um material raro e precioso.

A pintura mais antiga conhecida do período da dominação árabe servia também a uma finalidade decorativa. Os afrescos que adornam alguns dos palácios omíadas ainda existentes mostram claramente uma certa continuidade de cultura e, de muitas maneiras, assemelha-se — na técnica, nos temas decorativos e nas convenções iconográficas — às tradições artísticas ainda vigorosas de Bizâncio e da Pérsia pré-islâmicas. Mas nessa esfera, como em tantas coisas mais, as tradições mais antigas foram gradualmente assimiladas e recriadas como algo novo — como uma arte que, tal como a civilização que expressava, era enriquecida, mas não dominada, pelas tradições mais antigas, e evoluiu para conformar-se às necessidades do gosto árabe e dos valores islâmicos em uma sociedade política criada e dominada por árabes e devotada à

fé do islã.

Os velhos afrescos, com figuras femininas despidas, dificilmente poderiam ser chamados islâmicos, mas já começavam a adaptar temas mais antigos a novas finalidades, como, por exemplo, no retrato de um califa muçulmano na postura usada por artistas bizantinos para retratar o *kosmokrator* cristão. Antes que transcorresse muito tempo, essas figuras despidas e, na verdade, todas as figuras humanas, desapareceram dos murais e da decoração interior e foram substituídas por desenhos decorativos e, especialmente, caligráficos. Os murais só reapareceram séculos depois, em alguns palácios e câmaras de audiências da Pérsia safávida e ainda mais tarde na Turquia otomana. A fase seguinte, e de muitas maneiras a mais importante no desenvolvimento da pintura islâmica, assumiu a forma de ilustrações de livros, uma arte que floresceu entre os árabes e, principalmente, entre persas e turcos. Qualquer reserva que possa ter havido contra a representação da face e do corpo humano parece que fora superada e a pintura muçulmana consistia em grande parte desses retratos. Dos fins dos tempos medievais em diante, encontramos quadros, desenhos e pinturas separados, a maioria em papel, mas não como partes de livros. Estes eram também encontrados principalmente na Turquia e no Irã e em países sob o domínio ou influência turca ou persa. A escultura continuava a ser rigorosamente proibida e mesmo retratos bidimensionais de originais vivos eram suspeitos, embora não desconhecidos.

Alguns sultões otomanos foram retratados por artistas turcos e alguns, notadamente Mehmed II, o Conquistador, por pintores europeus. Um retrato famoso de Mehmed, de autoria de Belini, está exposto na National Gallery, em Londres. Foi vendido, juntamente com outros quadros, após a morte do sultão Mehmed, pelo seu piedoso filho e sucessor, o sultão Bayezid. Retratos de figuras reais, embora ocasionalmente apreciados privadamente por governantes otomanos das últimas fases e por outros governantes, permaneciam oficialmente proibidos. Com umas poucas e inteiramente atípicas exceções, os soberanos muçulmanos não permitiam sua efígie em moedas nem, mais tarde, em selos de correio. Yirmisekiz Celebi Mehmed Efendi, que seguiu para Paris em 1721 como embaixador otomano, observa em um relatório: “O costume deste povo é que o rei presenteie embaixadores com seu retrato adornado com diamantes. Expliquei, porém, que retratos não são permitidos entre muçulmanos. Em vez do retrato, em consequência, fui presenteado com um cinto cravejado de diamantes.” Mehmed Efendi prossegue, descrevendo com carinhosos detalhes os presentes recebidos. Comenta, em apenas duas linhas, a galeria de quadros que lhe foi mostrada pelo próprio rei. Por outro lado, referiu-se eloquentemente às tapeçarias, uma forma de arte com a qual estava mais familiarizado. Ficou imensamente impressionado com o grau de representação realista que até a tapeçaria européia conseguia alcançar:¹

Um deles aparece rindo, para mostrar a alegria que sente; outro, triste, para mostrar tristeza. Outro treme de medo, outro chora e outro padece de alguma doença. Assim, à primeira vista, o estado de espírito de cada pessoa é conhecido. A beleza desses trabalhos está além da descrição e da imaginação.

O culto muçulmano, com a limitada exceção de algumas ordens de dervixes, não usava música, e os músicos nas terras islâmicas careciam da imensa vantagem desfrutada por músicos cristãos, graças ao patrocínio da Igreja e de seus altos dignitários. A proteção da corte e das grandes casas nobres, embora sem dúvida útil, era intermitente e rara, e estava perigosamente sujeita aos caprichos dos poderosos. Os músicos muçulmanos não criaram qualquer sistema padrão de notação e suas composições são conhecidas apenas através do meio falível e variável da memória. Não há um *corpus* preservado de música clássica islâmica que se compare com o da tradição musical européia. Tudo o que resta é uma extensa literatura teórica sobre música, com descrições e retratos de músicos e de acontecimentos musicais, de autoria de escritores e artistas, certo número de velhos instrumentos em vários estados de conservação e, claro, a memória viva de apresentações realizadas no passado.

Segundo relatos tradicionais, a história da poesia árabe clássica começou no séc.VI d.C., quando as tribos da península arábica criaram uma linguagem formal, literária, e aperfeiçoaram o modelo e as grandes variações da *qasida*, a ode do acampamento do deserto, que durante longo tempo permaneceu como o meio de expressão da poesia árabe.

Numerosos estudiosos, árabes e ocidentais, lançaram dúvidas nos tempos modernos sobre a autenticidade de grande parte do *corpus* existente da antiga poesia. Segundo esses eruditos, os textos remanescentes contêm, na melhor das hipóteses, um substrato do material autêntico e, em sua presente forma, é trabalho de poetas ou filólogos — o critério da escolha é, provavelmente, a qualidade poética — no que foi variadamente descrito como uma restauração neoclássica ou romântica, levada a cabo no séc.VIII d.C. A mesma crítica foi feita à poesia atribuída aos primórdios do período islâmico, e só após a era dos califas omíadas na Síria é que temos um conjunto de poesia da época de autenticidade inquestionável.

A maioria consiste de *qasidas* de autoria de poetas da corte e dos califas-poetas da Síria. Segundo algumas autoridades, a *qasida* omíada era uma continuação da *qasida* pré-islâmica, mas, na opinião de outras, apenas o modelo que neoclassicistas posteriores projetaram em um passado desconhecido. Claramente, as *qasidas* que remanesceram do período omíada foram compostas de acordo com uma tradição já antiga, de uma fórmula já estereotipada. As *qasidas* mais antigas foram originariamente uma bazófia, na qual o poeta, como

porta-voz da tribo, celebrava as virtudes, a bravura e realizações de sua gente, de seus animais e de si mesmo. Eram compostas, pela tradição, para recitação pública nos concursos de poesia realizados durante os festivais que precediam o levantamento de acampamento, por ocasião da migração anual dos nômades. A *qasida* começava com um prelúdio erótico, no qual o poeta, contemplando as ruínas do acampamento abandonado, relembra os tempos felizes em que sua tribo e a da amada ocuparam ali terrenos vizinhos. Após o prelúdio, o poeta passava às fases posteriores da jactância propriamente dita. Na *qasida* da corte no século omíada, e depois, a vanglória transformava-se em panegírico e o poeta louvava seu soberano ou patrocinador, em vez da tribo.

O prelúdio revelava um pequeno número de temas constantemente repetidos. O poeta chegava ao acampamento abandonado e desfrutava os prazeres duvidosos da recordação. Apostrofava o local por todos seus companheiros e chorava pelos dias felizes que ali haviam passado. Às vezes, os companheiros tentavam consolá-lo e o censuravam por suas mágoas inúteis. Com frequência, o poeta lamentava a longa e desolada noite da separação e repreendia o preguiçoso amanhecer. A alma de sua amada poderia visitá-lo em sonho e mesmo lhe falar, deixando-o para sofrer um despertar ainda mais amargo. Em geral, o prelúdio continha a versão do poeta de sua visita noturna à amada, quando as tribos estavam acampadas lado a lado. Isso era em parte uma recordação masoquista e, em parte, uma simples jactância. Uma vez que a amada pertencia a outra tribo, talvez a uma tribo hostil, ele ia visitá-la com risco de vida, rastejando entre as tendas até onde ela morava ou a um encontro atrás de uma duna. Ambos estavam sempre conscientes dos perigos que os ameaçavam, de parte do guardião — marido, pai ou irmão — que procurava proteger a honra da mulher, e do caluniador (*washi*) que espalhava boatos maliciosos e procurava semear a discórdia entre os amantes. Mais tarde, a esses dois inimigos juntava-se um terceiro, o censor (*raqib*), que parecia também ser condicionado por má vontade contra os amantes, mas que era ostensivamente o guardião da moral pública.

O tema da separação estava ligado ao levantamento do acampamento. Terminava a estação de pastoreio da primavera e a tribo continuava em seu caminho. O pregoeiro exortava a tribo a preparar-se, os camelos eram carregados, as tendas desarmadas e as tribos tomavam direções diferentes, nada deixando ao desconsolado amante senão recordações. A aproximação do dia temido era anunciada por augúrios e premonições, especialmente pela revoada do corvo, a ave da despedida, cuja voz áspera anunciava a próxima partida da amada.

O canto de amor talvez seja o que melhor exemplifique a poesia clássica islâmica. Devido ao tema universal de que trata, é de acesso mais fácil ao estranho de outra cultura. Por causa do mutável contexto social em que os amantes se encontravam e se separavam, servia para refletir a cena mutável na

história social e cultural.

Além da *qasida* tradicional, o período omíada presenciou também o aparecimento de um novo tipo de poesia de amor — a poesia erótica do Hijaz. As vastas conquistas dos árabes haviam trazido imensa riqueza à terra natal e, nas cidades do Hijaz, especialmente em Medina, surgira um novo tipo de sociedade — rica, culta, amante dos prazeres, indiferente às restrições. Para consternação dos piedosos, a cidade sagrada tornara-se o campo de recreio de uma aristocracia brilhante, com grandes estabelecimentos domésticos, onde mulheres jovens, cantoras e dançarinas escravas rivalizavam com mulheres árabes livres pelas atenções dos herdeiros dissolutos dos guerreiros da fé.

Da grande massa de poesia erótica composta no Hijaz sobreviveu apenas uma pequena parte e seu estudo está inçado de dificuldades características. Só uns poucos poetas conhecidos pelo nome deixaram *diwans* completas — isto é, coletâneas de versos. A maioria é conhecida apenas por fragmentos e citações preservadas em antologias e histórias literárias, muitas das quais de data muito posterior. A névoa romântica lançada por tradições posteriores sobre as personalidades e aventuras da época transforma em um intrincado problema a autenticação desses fragmentos. No tocante a muitos deles, é impossível até dizer se são poemas completos, ou excertos de poemas mais longos, e não é improvável que alguns deles sejam fragmentos de *qasidas* cujo resto se perdeu. Os temas principais desses poemas são quase os mesmos do prelúdio da *qasida* formal, embora com mudanças. O ambiente do deserto é em geral omitido e a aventura ocorre com uma mulher de outra família da cidade. Como acontecia na *qasida*, o poeta era discreto quando se referia a uma dama árabe livre. Em geral, ocultava-lhe o nome e, às vezes, até lhe louvava as virtudes. Com escravas e moças de taverna, o poeta era mais desbocado.

A lei islâmica continha generosas disposições sobre o atendimento das necessidades sexuais masculinas e era, por isso mesmo, muito rigorosa na condenação do amor ilícito. Esse fato, com o tempo, restringiu a vida mais livre dos membros das tribos pré-islâmicas e modificou algumas das explosões de exuberância da poesia amorosa. Atribui-se mesmo ao califa Omar I a proibição da composição de versos eróticos. Por tudo isso, encontramos entre os poetas um aumento de respeito pela castidade e conseqüente disseminação das dores do amor não correspondido. Juntamente com o conquistador jactancioso e insensível, encontramos o adorador casto e submisso a distância, professando uma paixão mais etérea, à qual estudiosos do século seguinte deram o nome de *udhri*, relativo à tribo udhra, de cujos filhos se dizia que morriam de amor altruísta e não correspondido. Mas até os poetas *udhri* aderiam à tradição, fazendo visitas secretas noturnas à tenda da amada, mas não pedindo mais do que um sorriso, um aperto de mão ou umas poucas palavras de conversa, e misturava louvor e crítica à virtude inclemente da adorada. Já é outro assunto saber até que

ponto o denominado amor “platônico” das *udhris* correspondia à realidade. Um estudioso francês, Régis Blachère, via pouca diferença entre os libertinos falastrões e os compositores da *qasida* clássica e das *udhris*. Um erudito árabe, Kinani, tem provavelmente razão quando descreve o tema da *udhri* como um meio-termo entre o amor sensual e a nova moralidade religiosa.

A substituição dos califas omíadas pelos abássidas e a transferência da capital da Síria para o Iraque iniciaram uma nova era na poesia árabe, e não só na história islâmica. Em lugar da aristocracia tribal dos conquistadores, uma nova elite governante cosmopolita de dignitários e donos de terra passou a dominar o império. Em vez do superchefe das tribos, um soberano oriental de modelo mais antigo governava na corte cada vez mais hierárquica de Bagdá. Embora reinasse uma dinastia árabe, e a língua que falava permanecesse durante algum tempo como a única do governo, da sociedade e da cultura, as tradições da Arábia não prevaleciam mais totalmente. Na grande cidade e grande corte, a mulher perdeu a antiga posição e a liberdade e desapareceu nos recessos do harém. Guardas e eunucos tornavam a visita clandestina perigosa, se não inteiramente impossível. Escravas e hetairas tornavam isso um esforço desmedido. Durante algum tempo as velhas modas literárias continuaram em vigor e poetas urbanos que nunca haviam estado na Arábia ainda compunham lamentos sobre imaginários acampamentos e louvavam a beleza das heroínas fictícias de seus amores literários. Alguns tentaram adaptar os velhos temas a situações reais. Um historiador menciona um poeta de Bagdá que escreveu uma ode a uma senhora da cidade, suplicando-lhe, em frases muito gastas, que lhe enviasse em sonho sua imagem para consolá-lo em suas solitárias noites de anelos. A mulher respondeu que, se ele lhe enviasse três dinares de ouro, ela mesma viria consolá-lo pessoalmente.

Novos ventos, porém, sopravam na poesia árabe. Entre os incontáveis conversos ao islã havia muitos persas que, embora adotassem a fé e a língua dos conquistadores, desdenhavam publicamente seus costumes e tradições. Os persas e outros poetas introduziram novos temas e modas na poesia árabe, incluindo a poesia amorosa. A inspiradora da poesia era em geral uma escrava, não raro uma das hetairas cultas, que entravam com o elemento feminino na sociedade urbana. A clandestinidade dificilmente seria necessária e é em outro contexto que encontramos o encontro secreto e a despedida. Se a proibição muçulmana do adultério deixara de ser uma questão premente, a que pesava sobre a bebida continuava a ser um espinho no flanco do gozador da vida, e era com a garrafa, e não com a mulher, que o poeta marcava o encontro e a despedida secretos ao amanhecer.

A despeito da proibição islâmica ao álcool, o vinho figura de forma muito importante na poesia árabe e ainda mais na tradição poética persa e turca que se desenvolveu no islã. A fabricação, a venda e o consumo de vinho eram proibidos

aos muçulmanos, mas permitidos aos súditos não-muçulmanos tolerados no Estado. Muçulmanos que precisavam de um drinque, portanto, eram obrigados a procurar infiéis para obtê-lo. O convento cristão na poesia árabe, a loja zoroastriana na poesia persa, adquiriram quase que a conotação de taverna. Os temas do amor e do vinho eram amiúde combinados e, às vezes, especialmente na poesia persa e turca, imbuídos de significação religiosa. Imagens báquicas e eróticas eram comumente usadas por poetas sufis para simbolizar a união mística do devoto com Deus. O uso de meios eróticos para atingir fins religiosos nada tinha de novo e era conhecido da tradição judaico-cristã desde o Cântico dos Cânticos na Bíblia hebraica.

Outro gênero rico em informação cultural era a poesia da caça — às vezes, sobretudo entre os persas e os turcos, embelezada pela iconografia. Muito tempo depois de deixar de ser uma fonte importante de alimentos, a caça conservou uma importante função social, cultural e mesmo militar. Sob o domínio islâmico, os jogos e provas atléticas do mundo helenista haviam desaparecido quase por completo. Corridas de cavalos e camelos, brigas de galos, de camelos, e lutas corpo-a-corpo forneciam algum divertimento público, enquanto artes marciais, como manejo de arco e flecha e equitação, mantinham as perícias profissionais dos militares. Mas até o desenvolvimento moderno e geral dos esportes e passatempos, a caça era de longe o meio mais popular de combinar exercício, recreação e treinamento útil. As grandes caçadas reais — vastas em escala, duração e número de participantes — revestiam-se de um valor especial. Eram as aproximações mais fiéis pré-modernas dos jogos de guerra simulada e exercícios militares que preparam para a batalha os exércitos modernos e proporcionam treinamento em organização e administração, equipamento e suprimentos, movimentação, comando e controle em, por assim dizer, situações de combate.

Tudo isso se refletiu em uma extensa literatura. Poetas discorriam com eloquência e, às vezes, com detalhes minuciosos, sobre suas montarias (cavalo, camelo, quando não elefantes), armas (espada, arco, lança), meios auxiliares (falcão, cão de caça, leopardo) e a presa. Celebravam a camaradagem, as rivalidades, e ocasionalmente o romance dos caçadores, a emoção da perseguição, a alegria feroz de abater a presa e as festividades que se seguiam.

Mas a poesia servia também a uma importante finalidade social, pública e até política. O panegírico e a sátira eram os temas básicos de muitos poetas e, o primeiro, seu principal meio de sustento. Em dias em que não havia jornalismo nem publicidade, nem propaganda nem relações públicas, o poeta podia preencher todas essas funções. O que, aliás, não era para eles um novo papel. O imperador romano Augusto teve poetas de corte; as composições de alguns deles serviram como uma espécie de trabalho de relações públicas para o Império romano em geral e os imperadores em particular — e sem dúvida o mesmo

fizeram outros antigos governantes. A arte do elogio atingiu o auge na Idade Média islâmica, quando os poetas louvavam os governantes em versos que podiam ser facilmente decorados e que eram amplamente repetidos — poderíamos até chamá-los de *jingles* —, e que, dessa maneira, lhes realçava a imagem em toda a Terra.

A propaganda poética, no entanto, podia ser tanto positiva quanto negativa. É significativo que o termo árabe para sátira, *hija*, seja semelhante a palavra bíblica hebraica *hegeh*, que significa feitiçaria ou lançamento de um encanto. A sátira não é apenas insulto e ofensa, é insulto e ofensa com finalidades práticas. Histórias sobre propaganda hostil de satiristas de tribos retroagem a datas muito antigas, provavelmente aos tempos pré-islâmicos. Segundo a biografia tradicional, o próprio Profeta estava agudamente consciente do valor e dos perigos da propaganda poética. A despeito da desaprovação geral da poesia — um dos maiores poetas árabes antigos, Imr al-Qays, é descrito como “o líder deles no caminho para o inferno” —, o próprio Profeta apreciava um panegírico e tomava medidas para disciplinar os que compunham e disseminavam poesia atacando-o ou difamando-o. Em um caso, não só o autor da sátira foi executado, mas também uma artista que cantara e recitara o poema.

Já no primeiro século da era islâmica, os califas omíadas empregavam poetas de corte e, depois deles, virtualmente todos os governantes muçulmanos fizeram o mesmo. Mas, note-se, essa prática não se limitava aos governantes. Houve muitas figuras menos importantes que empregaram poetas para fins de publicidade e relações públicas. Dessa maneira, compor poesia tornou-se uma profissão reconhecida, e crônicas e histórias literárias proporcionam informações muito detalhadas sobre o modo de escrevê-las e o nível de remuneração. Estas, obviamente, dependiam muito da situação do patrocinador e da habilidade do poeta. Como em outras profissões semelhantes, o mesmo material podia ser reutilizado. O poema composto em louvor de um governante podia, após a mudança do empregador, ser adaptado e revendido a outro. Alguns governantes tornaram-se famosos pelo patrocínio que concederam a poetas, isto é, por suas extensas campanhas de propaganda. O príncipe handamida Sayf al-Dawla, que reinou no norte da Síria no séc.X, mantinha um grande quadro de poetas, que em certo sentido ainda trabalham hoje para ele e que induziram a erro numerosos historiadores descuidados. Os califas fatímidas, como seria de esperar, tinham poetas ideológicos, que apresentavam a visão e as razões fatímidas contra os rivais abássidas. Em alguns casos, historiadores fizeram uma lista de poetas oficiais. Um enciclopedista egípcio de fins da Idade Média informa-nos que os fatímidas mantinham um quadro de poetas, vinculado à chancelaria, e que se dividia em dois grupos — poetas sunitas, que compunham elogios respeitáveis ao sunismo, e poetas ismaelitas, que produziam a adulação mais exagerada, apropriada a um imã ismaelita.

A propaganda poética era usada também por rebeldes e sectários de vários tipos, por facções políticas ou de outros tipos e, às vezes, até para finalidades pessoais. A poesia podia até servir a um objetivo econômico, como é demonstrado por dois exemplos, ambos do livro de canções *Kitab al-aghani*, do séc.IX. De acordo com uma versão, um governador do Iraque expropriou pela força, no séc.VIII, a extensão de terra de que precisava para ampliar o sistema público de irrigação. O famoso poeta Farazdaq, falando em nome do latifundiário expropriado, compôs um poema atacando o governador e acusando-o de opressão. O resultado, porém, não consta de anais nem o valor do emolumento pago ao poeta. Outra história, da mesma fonte, merece ser repetida na íntegra:²

Um mercador de Kufa chegou a Medina trazendo véus. Vendeu todos, menos os de cor preta, que ficaram encalhados. Ele era amigo de al-Darimi, a quem se queixou desse fato. Por essa época, al-Darimi tornara-se asceta e renunciara à música e à poesia. Ele respondeu ao mercador: “Não se preocupe. Vou dar um jeito de você passá-los adiante. Vai vender todos.” Em seguida, compôs os seguintes versos:

Vá e pergunte ao que usa o véu preto

O que você fez a um monge devoto.

Ele já havia cingido seus trajas para a oração,

Até que você lhe apareceu à porta da mesquita.

Musicou o poema e Sinan, o escriba, fez o mesmo e a canção tornou-se popular. O povo comentava: “Al-Darimi voltou a compor e renunciou ao ascetismo.” E não houve senhora refinada em Medina que não quisesse um véu preto e o mercador iraniano vendeu todos os que tinha. Ao saber disso, al-Darimi voltou ao ascetismo e, mais uma vez, a passar o tempo na mesquita.

Esta talvez seja a ocorrência mais antiga conhecida de um comercial cantado.

A poesia narrativa era muito praticada pelos árabes nos tempos medievais. À parte alguns romances populares longos, escritos em prosa e verso, e que não são considerados como literatura formal, e algumas curtas peças sobre batalhas, pouco havia que se comparasse com os poemas épicos ou as baladas da Antigüidade clássica e da Europa medieval. O renascimento do poema épico no Oriente Médio islâmico ocorreu na Pérsia, onde fragmentos remanescentes de poesia pré-islâmica confirmam a existência de uma antiga tradição nesse tipo de composição. O renascimento dessa tradição fez parte do despertar da cultura nacional persa e do aparecimento de uma nova língua persa muçulmana. O *Shahnama*, um longo poema narrativo contando as aventuras dos deuses e heróis

do Irã antigo, de autoria de Firdawsi, poeta do séc.X, ocupou na cultura persoturca lugar semelhante ao da *Iliada*, da *Odisséia*, e da *Eneida* no Ocidente. Tal como esses poemas, teve muitos imitadores e grande número de outros poemas épicos de qualidade variável foi composto em persa e em turco. Notáveis entre estes últimos foram os poemas heróicos dos povos turcos da Ásia central. Outro gênero narrativo muito praticado entre persas e turcos era o romance em verso, muitas vezes com a extensão de um livro, tratando das aventuras (em geral infelizes) de um casal de amantes. Esses poemas épicos e romances constituíam o veículo para grande parte da arte muçulmana de ilustração de livros.

Outro gênero literário caracteristicamente árabe foi a *maqama*, uma palavra que tem o significado aproximado de uma sessão ou ocasião. Como forma literária, denotava uma peça muito curta, escrita em um estilo denominado *saf*, em prosa rimada e freqüentemente rítmica, com inclusão ocasional de versos. A *maqama* era em geral uma coletânea de *maqamat*, na qual se alternavam duas pessoas imaginárias, o narrador e o herói. Combinava prosa e poesia, narrativa de viagem e diálogo, sermão e discussão, e incluía grande volume de comentário social, muitas vezes expresso humoristicamente. Algumas das coletâneas de *maqamat* devem ser contadas entre as obras-primas da literatura árabe. A *maqamat* foi imitada em persa e hebreu, embora a forma tenha permanecido distintiva e caracteristicamente árabe.

A arte poética persa e turca são inteiramente muçulmanas. Já a árabe era predominante, mas não exclusivamente, muçulmana, com importantes componentes cristãos, em especial nos períodos mais antigos e mais recentes. Houve alguns poetas judeus que escreveram em árabe, mas foram muito poucos. Os poetas judeus, que compunham principalmente poesia lírica e religiosa, usavam o hebraico, que não era mais o vernáculo do dia-a-dia, mas continuava a ser a língua da religião, da cultura e da literatura, incluindo mesmo poesia secular. A poesia hebraica nas terras islâmicas conformava-se estritamente aos padrões árabes de prosódia, estrutura, temas e convenções literárias.

A *maqama*, porém, não constituiu a única forma de literatura para entretenimento no árabe clássico. A arte do ensaio foi cultivada até atingir um nível muito alto de sofisticação. Entretenimento um pouco mais leve era fornecido sob a forma de ficção — mais apólogos do que romances —, que variava da anedota à história com extensão de livro. Muitos desses trabalhos e histórias curtas eram narrativas de fantasia e maravilha, embora alguns contivessem um retrato notavelmente exato da vida sob os califas, em diferentes regiões e em diferentes níveis sociais.

O humor constituiu um elemento importante nessa literatura. Os autores medievais árabes sentiam grande prazer na anedota picante e na réplica espirituosa. Parece que gostavam muito também da paródia, usando-a para

zombar delicadamente de todos os gêneros da literatura, incluindo até a mais sagrada. Dois exemplos podem ser suficientes, neste particular. Servidores públicos sob os califas, como aliás sob outros regimes e em outros locais, eram conhecidos por usar um estilo solene e empolado, cheio de repetições. Uma coletânea do séc.XI de “cincadas engraçadas” incluía uma história sobre um príncipe de Alepo, cujo governador na Antioquia tinha um secretário estúpido. Duas galeras muçulmanas haviam sido perdidas no mar, com toda tripulação, e o secretário comunicou o fato ao príncipe, em nome de seu senhor. Escreveu ele: “Em nome de Alá, o Clemente e Misericordioso. Seja este fato conhecido do Príncipe — que Deus fortaleça —, que duas galeras, quero dizer, dois navios, afundaram, isto é, foram para o fundo, por causa da turbulência do mar, isto é, da força das ondas, e que todos que se encontravam neles expiraram, isto é, pereceram.” O príncipe de Alepo respondeu ao seu preposto: “Sua carta veio, isto é, chegou, e nós a compreendemos, isto é, a lemos. Castigue seu escriba, isto é, esbofeteie-o, e substitua-o, isto é, livre-se dele, desde que ele é um débil mental, isto é, estúpido. Adeus, quero dizer, esta carta está terminada.”³

De acordo com outra história, um certo Ashab, narrador muito conhecido de histórias cômicas do séc.I da hégira, foi certa vez repreendido por entregar-se a essas frivolidades. “Por que”, perguntaram-lhe, “você não conta *hadiths*, as tradições do Profeta, como deveria fazer um bom muçulmano?” “Eu também conheço *hadiths*,” respondeu Ashab. “Neste caso, conte-me uma delas”, pediu o interlocutor. Ashab começou, da maneira tradicional, com a cadeia de narradores sob os quais era contada a tradição. “Ouvei da boca de Nafi, que a ouviu de Ibn Omar, que o Apóstolo de Deus disse: ‘Há duas qualidades tais que, se o homem as possui, ele é um dos amigos escolhidos de Deus.’” O interlocutor observou que esta era, sem dúvida, uma boa tradição, e perguntou quais eram essas duas qualidades. Ao que Ashab respondeu: “Nafi esqueceu-se de uma e eu me esqueci da outra.”⁴

A literatura de entretenimento, tal como outros gêneros árabes clássicos, foi também traduzida para o persa e o turco, onde assumiu formas um tanto diferentes. A fábula e o apólogo tiveram grande desenvolvimento, mas o ensaio e a peça de diálogo mudaram, tornando-se menos alegres e divertidos e mais didáticos e moralistas. Eram expressões de uma sociedade mais severa e mais séria.

O teatro, talvez por causa de sua ligação com ritos pagãos na Antigüidade, desapareceu do Oriente Médio na Idade Média islâmica e só reapareceu muitos séculos depois. Mas alguns elementos da arte dramática eram conhecidos e muito disseminados — tais como a arte do contador de histórias, acompanhada de efeitos teatrais, a do mimo, do palhaço e da dança. Há indícios de que possa ter mesmo havido curtos episódios cômicos com textos improvisados pelos

atores. Essas peças eram principalmente entretenimentos públicos para o povo comum, embora, ocasionalmente, o patrocínio da corte estimulasse uma versão um pouco mais refinada. Às vezes, esse refinamento cedia lugar a uma finalidade mais grosseira. Em meados do séc.XII, a princesa bizantina Anna Comnena, conta como seu pai, Alexios Comnenos, que sofria de gota, era ridicularizado por atores na corte seljúcida:⁵

Os bárbaros, improvisadores talentosos, arremedavam-lhe as dores. A gota tornou-se assunto de comédia. Eles representavam os papéis de médico e atendentes, traziam o próprio “imperador” e, pondo-o em cima de uma cama, zombavam dele. Ao ver essas exhibições infantis, os presentes estouravam em gargalhadas.

Outro imperador bizantino, Manuel II Palaeologos, descrevendo uma visita à corte do sultão otomano Bayezid, no início do séc.XV, fala de companhias de músicos, cantores, dançarinos e atores.

A idéia de peça teatral — de um desempenho encadeado, com fio narrativo e texto mais ou menos alinhavado — foi confirmada pela primeira vez no séc.XIV, notadamente no Egito e na Turquia. Os personagens eram representados por títeres ou por sombras projetadas em uma tela. Um mestre-titreiro encarregava-se das falas. O conteúdo era em geral cômico, às vezes grotesco, embora contivesse muitas vezes um elemento de cortante comentário social e mesmo político. Sobreviveram os textos de certo número dessas peças e seus autores são conhecidos pelo nome.

Os títeres (marionetes) eram conhecidos já na Antigüidade. A peça de sombras projetadas numa tela, muito mais populares nas terras islâmicas centrais, parecem que vieram do leste da Ásia, possivelmente no tempo dos turcos e dos mongóis, que abriram novas linhas de comunicação entre as extremidades oriental e ocidental da Ásia.

A introdução do teatro em sentido estrito, com atores humanos representando papéis em uma história que se desenvolvia, com um texto preparado, data do período otomano e quase com certeza foi trabalho de refugiados judeus vindos da Europa, principalmente da Espanha, que chegaram à região em fins do séc.XV e no XVI. Há notícias de companhias teatrais judaicas e, mais tarde, também cristãs — armênias e gregas — apresentando-se, presumidamente em turco, na corte e em outras celebrações.

Tudo isso, no entanto, era muito limitado em alcance e efeito, e a introdução do teatro como forma de arte data apenas do período da influência européia no séc.XIX.

Outro tipo de representação dramática, de impacto muito maior, foi a famosa *taziya*, o drama da Paixão xiita que relembra o martírio de Hussein e sua

família em Karbala, e que era encenado todos os anos no aniversário do evento, ou seja, no décimo dia do mês de Muharram. A despeito de sua importância nas cerimônias xiitas modernas, a *taziya* é relativamente moderna, datando do séc.XVIII as descrições mais antigas dessas representações.

A maior parte da literatura clássica em prosa, no entanto, foi composta não para divertir, mas para informar e instruir. Grande parte dela tinha por objetivo preservar e transmitir conhecimento relativo ao passado — história geral, biografia e história literária. O islã, como religião e civilização, foi impregnado quase que desde o início por um forte senso de história. O próprio Deus, dizia um estudioso egípcio do séc.XV, em defesa da “história”, contava casos sobre o povo do passado e, na verdade, o próprio Corão está saturado de lições tiradas da história. “Tudo o que te relatamos das histórias dos Mensageiros destina-se a fortalecer-te o coração. E nelas há a revelação da verdade para ti e uma preleção e uma recordação para os crentes” (Corão, 11:120). As tradições mais antigas descreviam um grupo de pessoas profundamente conscientes do lugar do Profeta na sequência histórica das revelações e das tribulações do homem no vasto projeto, da criação ao julgamento final. A missão de Maomé era um evento na história e sua finalidade e significado são preservados e transmitidos através da memória e dos registros. A doutrina de *ijma*, consenso, segundo a qual a orientação divina foi transferida, após a morte do Profeta, para a comunidade muçulmana como um todo, dava uma importância contínua aos seus atos e experiências.

A autoridade e prestígio dos companheiros e sucessores imediatos do Profeta proporcionaram um forte e repetido incentivo aos seus descendentes no curso das lutas que se seguiram para reafirmar, às vezes ajustar e ocasionalmente redescobrir, a verdade relativa às personalidades e fatos do advento do islã e da ascensão do califado.

Soberanos muçulmanos, desde os tempos mais antigos, sempre tiveram consciência de seu lugar na história e se preocuparam com o registro de seus atos, que seriam deixados para exame de tempos que viriam. Interessavam-se pelas façanhas de seus predecessores e mostravam-se ansiosos para gravar e deixar as suas para os sucessores. A historiografia do islã começou com as biografias do Profeta e de seus companheiros e com as sagas heróicas das tribos árabes. Daí em diante, e para grande sorte dos historiadores, quase todas as dinastias reinantes, mesmo nas regiões mais primitivas, deixaram anais ou crônicas de algum tipo. Em muitos países, a literatura histórica começou, na verdade, com o advento do islã. Para os muçulmanos sunitas — a Shia adotava opinião diferente —, a comunidade de Deus era a corporificação do plano divino para a humanidade, e sua história, orientada pela Providência, revelava o cumprimento da finalidade de Deus. Um conhecimento preciso da história, por conseguinte, era da mais alta importância, uma vez que podia fornecer

orientação autorizada nos problemas mais intrincados da religião e nos assuntos práticos da lei.

A história era importante — isto é, a história muçulmana. A história de Estados e comunidades não-muçulmanas, que nem aceitavam a revelação final nem obedeciam à ordem de Deus, não oferecia essa orientação e nenhum valor igual possuía. Os historiadores locais, portanto, pouca atenção deram à história de outros povos, fosse ela de seus vizinhos na Europa cristã ou de outras regiões, ou de seus próprios antepassados cristãos, zoroastrianos ou de outra origem. O que importava na história antiga fora preservado no Corão e na tradição. O resto era esquecido e, com frequência e literalmente, enterrado.

A historiografia no Oriente Médio islâmico é de extraordinária amplitude, riqueza e variedade, incluindo história local, regional, imperial e universal, história antiga e corrente, biografia e — em casos muito raros — autobiografia, história de poetas e eruditos, de soldados e estadistas, de ministros e secretários, de juizes, teólogos, e místicos. Houve também muitos tipos diferentes de literatura histórica. A tradição da narrativa heróica teve origem na Arábia pré-islâmica, nas histórias contadas sobre as guerras e ataques de surpresa de árabes pagãos. Adquiriu nova forma no relato das campanhas do Profeta contra os incrédulos e das grandes conquistas realizadas pelos primeiros muçulmanos. Posteriormente, esse tipo de história tendeu a degenerar para o panegírico ou a propaganda, mas ainda assim, às vezes, alcançava proporções quase épicas, como, por exemplo, na biografia árabe de Saladino e na versão turca das guerras e conquistas de Suleiman, o Magnífico.

Outro tipo de historiografia tinha caráter judiciário e, em certo sentido, teológico. Sua finalidade era preservar ou, nos casos necessários, recuperar o registro dos atos e pronunciamentos do Profeta e as decisões dos primeiros califas “retamente guiados”, e servir como precedente na elaboração da Lei Santa do islã, especialmente em questões de política pública. Nos tempos abássidas, parece que uma forma mais sofisticada, mais literária, de textos históricos era destinada a uma vasta e crescente comunidade de servidores públicos, com vistas a familiarizá-los com um conjunto algo diferente de precedentes governamentais — menos pios, mais práticos, às vezes até burocráticos, e incluindo exemplos não-muçulmanos, especialmente persas.

Durante algum tempo, toda a historiografia islâmica, independentemente de região ou autoria, era escrita em árabe. Em seguida, à medida que novas linguagens se desenvolviam na civilização comum, novas formas de autoconsciência cultural características encontraram expressão na literatura e, em especial, na poesia e na historiografia. Houve também outras mudanças. Entre os sécs.X e XIII, o islã sunita travou, e na maioria das vezes venceu, uma forte luta contra três inimigos — os dissidentes xiitas, que foram ou domados ou derrotados, os cruzados cristãos, que foram repelidos, e os mongóis pagãos, que

foram convertidos e assimilados. No curso dessas lutas, e da grande restauração sunita que as acompanhou, o Estado, a sociedade e a civilização foram transformados e a vida cultural começou a fluir por novos canais. Essas mudanças refletiram-se vividamente na literatura e, em especial, na literatura histórica da época. A história ainda era, sem dúvida alguma, parte essencial da educação do servidor público e, evidentemente, até certo ponto continuou a ser escrita com esse objetivo em vista. Mas o piedoso funcionário educado na *madrassa* nos tempos pós-seljúcidas diferia muito do escriba elegante e mundano dos dias abássidas. É significativo que muitos dos grandes historiadores árabes de fins da Idade Média fossem homens cujo principal interesse e reputação entre seus próprios contemporâneos residia em outros campos que não a história e, sim, em geral, nas ciências religiosas. A história nunca fez parte do currículo da *madrassa*, embora o historiador, cada vez mais, fosse formado por ela.

Esse fato constituiu uma mudança importante. Nas monarquias mais estáveis e mais duráveis do período do pós-guerra, e em especial no Império otomano e no Irã, o registro dos fatos históricos tornou-se um interesse mais direto do Estado e o historiador trabalhava sob o patrocínio, a proteção ou mesmo como empregado do Estado. Essa situação levou a certa diminuição da preocupação tradicional do historiador, que retroagia aos primeiros dias, em que ele era primariamente um coletor e autenticador de tradições, com a exatidão de seus fatos e a honestidade na maneira como os interpretava. A tradição mais antiga, no entanto, sobreviveu, ainda que em forma um tanto modificada, em especial no Império otomano, onde uma longa série de historiadores ilustres, embora detendo o cargo e status de historiador imperial, descreveu, ainda assim, os defeitos e fracassos dos governantes, bem como suas virtudes e sucessos. O tratamento dado por esses historiadores às derrotas otomanas a partir do séc.XVII em diante constitui um modelo de integridade intelectual.

A Idade Média islâmica presenciou o desenvolvimento de muitos outros ramos da cultura. Ao contrário do cristianismo, o islã não estimulava a produção de traduções da Bíblia Sagrada para os que não podiam lê-la no original. Na verdade, algumas autoridades condenaram como ímpias ou mesmo blasfemas as tentativas de fazer essas traduções. Não houve, por conseguinte, traduções autorizadas do Corão para o persa, o turco ou outras línguas islâmicas, equivalentes à peshitta siríaca, a vulgata latina, ou às versões de Lutero ou do rei Tiago da Bíblia. Algumas delas, informais, foram feitas sob o disfarce de comentários, mas os muçulmanos, qualquer que fosse sua língua nativa, tinham obrigação de estudar e recitar de cor o Corão em árabe, e só em árabe. Essa orientação gerou um desenvolvimento considerável de estudos gramaticais e lexicográficos. O objetivo principal desse esforço era tornar a Sagrada Escritura acessível a todos os crentes. O efeito disso foi um desenvolvimento sem precedente das ciências linguísticas. Além do árabe, outras línguas islâmicas

foram afetadas no devido tempo, bem como pelo menos uma língua não-islâmica. Judeus em terras islâmicas, seguindo o exemplo muçulmano, realizaram estudos textuais e lingüísticos do hebraico bíblico, a fim de tornar a Bíblia acessível àqueles para os quais o hebraico era uma língua estranha.

Os grandes dicionários árabes da Idade Média, listando os diferentes significados das palavras e exemplificando-os com abonações de sua ocorrência em textos clássicos, constituíram uma realização notável e serviram de base a todos os subseqüentes estudos filológicos nessa área. E também como modelo para outras obras de referência alfabeticamente organizadas. Incluíram elas dicionários geográficos e atlas, não raro com longos ensaios sobre cidades, países ou acidentes geográficos, cujos nomes eram dados, e uma ampla coletânea de dicionários biográficos, variadamente arranjados por país, século, profissão e ocupação.

Um fator importante no desenvolvimento de estudos profundos e, em termos mais gerais, da ciência e da cultura, foi o trabalho de tradutores que, no séc.IX e mais tarde, produziram uma série de versões árabes, que marcaram época, de grandes trabalhos gregos sobre matemática, astronomia, física, química, medicina, farmacologia, geografia, agronomia e uma ampla faixa de outros assuntos, incluindo, notadamente, a filosofia. Algumas dessas obras foram preservadas por não-muçulmanos locais, enquanto outras eram importadas, especialmente de Bizâncio. Significativamente, eles não traduziram os historiadores gregos, uma vez que a movimentação de antigos pagãos nem fazia sentido nem tinha valor. Tampouco traduziram os poetas, uma vez que possuíam sua própria e rica literatura poética e a poesia era, de qualquer maneira, intraduzível.

Os tradutores e, claro, seus patrocinadores reais e de outros níveis estavam principalmente interessados no que era útil, o que — por sorte das gerações posteriores — incluía a filosofia, considerada na época uma ciência útil, que ajudava a humanidade a enfrentar os problemas deste mundo e prepará-la para o julgamento no outro. Muitas obras gregas importantes que foram temporariamente — ou, às vezes, permanentemente — perdidas no Ocidente, bárbaro e na maior parte desinteressado, tornaram-se conhecidas em traduções árabes, das quais, em data posterior, foram tiradas versões latinas. A maioria dos tradutores era constituída de não-muçulmanos — cristãos, judeus e, acima de tudo, membros da misteriosa seita dos sabianos — e só eles teriam provavelmente o necessário conhecimento de línguas. Alguns dos textos foram traduzidos diretamente do grego, outros de versões siríacas baseadas em originais gregos. Conquanto a maioria das obras traduzidas viesse direta ou indiretamente do grego, houve algumas de outras fontes — traduzidas ou adaptadas do persa pré-islâmico ou de escritos indianos. Tanto quanto se sabe, só uma obra foi traduzida do latim — a crônica de Orósio, que forneceu informações básicas

úteis para a história muçulmana da Espanha.

Daí em diante, pouco interesse houve pelo Ocidente até muitos séculos depois, quando, por boas e práticas razões, a atenção de eruditos e cientistas dirigiu-se pela primeira vez para o oeste. Dois exemplos poderão ilustrar os diferentes aspectos desse novo interesse. O primeiro, a tradução para o turco da história da França, desde suas origens até o ano de 1560, realizada por ordem do primeiro secretário do grão-vizir e completada em 1570. Essa tradução ainda existe, em um único manuscrito. Nenhum estudo comparável da história européia foi feito até séculos depois. O segundo e mais premente interesse pelo Ocidente foi ilustrado por um médico persa chamado Baha al-Dawla (falecido em 1510) em uma obra intitulada *Khulasat al-Tajrib*, “A quintessência da experiência”. Nessa obra, ele fala em uma nova doença, chamada sífilis, que chama de “chaga armênia” ou “variola francesa”. Essa doença, diz ele, originou-se na Europa e foi levada de lá para Istambul e mais além. Apareceu no Azerbaijão em 1498 e daí se espalhou pelo Iraque e o Irã. No séc.XVII, a sífilis — conhecida na Turquia e na maioria das outras línguas islâmicas como *firengi*, “o mal francês” — é discutida com alguns detalhes, principalmente com base em trabalhos europeus publicados.

As realizações da ciência islâmica medieval não se limitaram à preservação do saber grego nem à incorporação a esse acervo de elementos do Oriente mais antigo e mais distante. A herança que os cientistas dessa época transmitiram ao mundo moderno foi imensamente enriquecida pelos seus próprios trabalhos e contribuições. A ciência grega, no geral, tendia a ser muito teórica. A do Oriente Médio foi muito mais prática e, em campos como medicina, química, astronomia e agronomia, a herança clássica foi esclarecida e suplementada pelos experimentos e observações que fizeram. Um bom exemplo desse processo pode ser visto na matemática. Os chamados números arábicos — a numeração segundo a posição, com um sinal para o zero — vieram da Índia, mas foi no Oriente Médio que, no séc.IX, tornaram-se o ponto de partida da nova aritmética. Embora baseada em ensinamentos gregos e influenciada pelos indianos, seus praticantes acrescentaram muita coisa nova e original, tanto prática — em levantamentos topográficos, construção civil e fabricação de armas — quanto teórica. A trigonometria constituiu, na maior parte, e a álgebra, inteiramente, inovações do Oriente Médio medieval. Entre os inovadores mais famosos destacou-se o algebrista Umar (Omar) Khayyam (falecido em 1131), famoso no Oriente por seus trabalhos matemáticos e, no Ocidente, por seus quartetos, improvisados em momentos de ócio. Uma parte significativa desses cientistas, especialmente dos médicos, era de origem cristã e judaica, a maioria de origem local, mas às vezes fugitivos de perseguições na Europa. Mas formaram parte de uma única comunidade erudita com seus colegas muçulmanos, sendo o trabalho que realizaram parte da civilização islâmica medieval comum da região. Alguns

dos grandes escritores islâmicos, cujas obras ganharam tradução para o latim e foram estudadas na Europa, deram uma grande contribuição ao desenvolvimento da ciência moderna. Entre eles, por exemplo, destacou-se Muhammad ibn Zakariya al-Razi (falecido em 920), nascido em Rayy, perto do local onde hoje se ergue a cidade de Teerã, conhecido na Europa como Rhazes, talvez o maior de todos os médicos medievais, e autor de uma obra famosa sobre a varíola. O ilustre Ibn Sina (980-1037), de Bucara, conhecido na Europa como Avicena, compilou o *Canon*, uma imensa enciclopédia médica que, traduzida para o latim por Gerard de Cremona no séc.XIII, dominou durante séculos os estudos médicos europeus.

O Oriente Médio deu contribuições não só práticas, mas também científicas, à ciência médica. Lady Mary Wortley Montagu, escrevendo de Edirne em 1717, descreveu nas seguintes palavras o método de vacina contra a varíola usado pelos turcos.⁶

A propósito de Doenças, vou lhe contar uma coisa que, tenho certeza, a fará desejar estar aqui. A Varíola, tão fatal e tão geral entre nós, é aqui inteiramente inócua graças à invenção do enxerto (que é o termo que aqui lhe dão). Há um grupo de Velhas Senhoras que se encarregam de efetuar a Operação. Sempre no outono, no mês de setembro, quando passa o grande calor, pessoas se comunicam para saber se alguém de suas famílias quer ter varíola. Fazem festas para esse fim e quando se reúnem (em geral 15 ou 16 pessoas), as Velhas Senhoras chegam com uma casca de coco cheia do melhor tipo de varíola e perguntam que veias querem abrir. Imediatamente, com uma grande agulha, elas abrem (o que não produz mais dor do que um arranhão comum) a que é oferecida e introduzem na veia tanto veneno quanto cabe na cabeça da agulha, depois do que fecham o pequeno ferimento com um pedaço oco da casca, e dessa maneira abrem 4 a 5 veias... Em seguida, as pessoas ficam com febre, que as mantém na cama por 2 dias, raramente 3... e em 8 dias estão tão bem quanto antes da doença... Todos os anos, milhares de pessoas passam por essa operação, e o Embaixador francês diz humoristicamente que aqui eles tomam Varíola por diversão, como outros tomam banhos em estação de Águas em seus países.

Lady Mary ficou tão impressionada com o procedimento que, no ano seguinte, mandou vacinar seu filho menor. Esse método de vacinação foi posteriormente adotado na Inglaterra e, mais tarde, no resto do mundo ocidental.

O progresso da literatura e da cultura e, em termos mais gerais, da educação, teve a imensa ajuda de duas inovações, ambas de origem oriental. A introdução do papel, uma invenção chinesa, é tradicionalmente datada a partir do ano 751 d.C., quando os árabes, em uma escaramuça com forças chinesas na Ásia

central, capturaram alguns fabricantes de papel. Eles introduziram seu ofício no mundo islâmico e, dentro de muito pouco tempo, inicialmente o uso e em seguida a manufatura do papel espalharam-se na direção oeste pelo Oriente Médio e norte da África, chegando à Espanha em inícios do séc.X. A substituição pelo papel de materiais de escrita mais antigos e ineficientes, como papiro, pergaminho e outros, afetou de um grande número de maneiras a sociedade do Oriente Médio. Por um lado, permitiu a produção barata e rápida de livros, com efeitos benéficos para a cultura e a educação; por outro, estimulou e facilitou a implantação do trabalho burocrático no governo e no comércio. O califa Harun al-Rachid, segundo uma crônica árabe, ordenou que o papel fosse usado nas repartições do governo porque, quando alguma coisa era escrita em papel não podia ser apagada ou alterada sem deixar traços.

A sociedade do Oriente Médio, porém, mostrou-se muito mais resistente à outra invenção do Extremo Oriente, a tipografia. A invenção, ou reinvenção, da tipografia com caracteres móveis na Europa do séc.XV não passou despercebida nas terras otomanas, mas foi proibida por um decreto do sultão Bayezid II, baixado em 1485. Anos depois, a nova tecnologia de produção de livros foi introduzida no país por refugiados judeus da Espanha. Em princípios do séc.XVI, eles abriram tipografias em Istambul e Salônica e, nos anos seguintes, em certo número de cidades turcas. Receberam permissão para explorá-las com a condição de que não usariam caracteres turcos ou árabes, presumivelmente sobre o fundamento de que seria sacrilégio usar o prelo para textos muçulmanos ou mesmo línguas muçulmanas. Os poderosos interesses adquiridos de escribas e calígrafos podem ter influenciado também a proibição. As tipografias judaicas, por conseguinte, limitaram seu trabalho à impressão de livros em hebraico, além de uns poucos em línguas européias. Uma tipografia armênia foi aberta em Istambul, no ano de 1567, por um certo Abgar Tibir, de Tokat, que estudara tipografia em Veneza e, em 1627, surgiu uma tipografia grega, fundada por Nicodemus Metaxas, nativo da Cefalônia e formado pelo Balliol College, de Oxford, com máquinas e tipos importados da Inglaterra. Os tipógrafos armênio e grego estavam sujeitos às mesmas restrições que os judeus.

Fontes árabes, no entanto, foram criadas e tipografias que as usavam surgiram na Itália em princípios do séc.XVI. A produção dessas oficinas consistia principalmente de bíblias, livros de oração e outros textos religiosos em árabe, para uso dos cristãos de fala árabe do Oriente. O texto mais antigo em árabe sobrevivente é um livro de orações cristãs, um *horologium breve*, impresso em Fano, nos Estados Papais, em 1514. Alguns textos não-religiosos e mesmo não-cristãos foram também impressos, notadamente o cânone médico de Avicena, alguns trabalhos geográficos e — em Paris, mais ou menos em 1538 — uma gramática árabe. Com a expansão dos estudos orientalistas, foram também impressos, em números crescentes, textos clássicos árabes. Alguns deles foram

incluídos em bibliotecas particulares nos países do Oriente Médio.

Só em inícios do séc.XVIII, porém, é que a impressão em caracteres árabes foi oficialmente autorizada no Oriente Médio. A iniciativa coube a um jovem chamado Said Efendi, que acompanhara o pai, nomeado embaixador otomano em Paris em 1721. Aparentemente, na capital francesa, ele desenvolveu interesse pela arte da tipografia e a convicção de sua utilidade. Ao voltar à Turquia, procurou obter o apoio do grão-vizir para o estabelecimento de uma tipografia na capital. A despeito de alguma oposição, tanto conservadora quanto profissional, teve sucesso. Seu principal colaborador foi um certo Ibrahim Muteferrika, fundador e diretor da primeira tipografia turca. Nascido na Hungria, provavelmente unitarista, Ibrahim adotou o islamismo e fez carreira no serviço otomano. Em colaboração com Said Efendi, redigiu um memorando sobre a utilidade da tipografia, que submeteu à consideração do grão-vizir. Recebeu apoio de uma origem inesperada, quando o grande mufti da capital, chefe da hierarquia religiosa muçulmana do império, foi convencido a baixar uma *fatwa*, autorizando a impressão de livros em caracteres turcos e árabes sobre assuntos outros que não a religião. A impressão do Corão, de livros de exegese sobre o Corão, tradições, teologia e Lei Santa continuou proibida. Finalmente, no dia 5 de julho de 1727, um *ferman* imperial autorizou a criação de uma tipografia e a impressão de livros em turco “na cidade de Deus de Constantinopla”. Os prelos e tipos foram obtidos inicialmente com os tipógrafos locais judeus e cristãos que já trabalhavam na cidade, empregando-se também fundidores e compositores judeus. Mais tarde, prelos e tipos foram importados da Europa, especialmente de Leiden, na Holanda, e de Paris, duas cidades que possuíam tipografias antigas em árabe. O primeiro livro, um dicionário em dois volumes, veio a lume em 1729. O primeiro volume começa com uma introdução do editor, seguida pelos textos completos do decreto imperial que autorizava a abertura da tipografia, o *fatwa* do chefe mufti declarando lícita a impressão, e certificados de aprovação de dois juízes graduados e outros dignitários do império, seguidos de um tratado sobre a utilidade da tipografia.

Por ocasião da morte de Ibrahim Muteferrika em 1745, a tipografia já produzira 17 livros, incluindo obras sobre gramática, assuntos militares, geografia, matemática e, acima de tudo, história. O número era pequeno, como também as tiragens — mil cada para os dois primeiros, 200 para o terceiro, e 500 para todos os restantes. Não obstante, assinalaram o início de uma nova era na vida intelectual do mundo islâmico.

A civilização islâmica do Oriente Médio no seu auge apresentava um espetáculo digno de orgulho — e, de muitas maneiras, era a culminação das realizações da civilização humana até aquela data. Havia na época outras civilizações — na Índia, na China e, em menor extensão, na Europa —, avançadas e sofisticadas e,

talvez, em alguns aspectos, ou áreas isoladas, podem ter estado à frente do islã. Mas todas elas permaneceram essencialmente locais e, na melhor das hipóteses, regionais. O islã não foi a primeira religião cujos porta-vozes proclamaram que as verdades a eles confiadas eram não só universais, mas também exclusivas — que eram os únicos guardiões da revelação final de Deus, e que lhes cumpria o dever de levá-la a todos os povos do mundo. Mas os muçulmanos foram os primeiros a obter grandes progressos para atingir esse objetivo, ao criarem uma civilização religiosa que transcendia os limites de uma única raça, região, ou cultura. O mundo islâmico na alta Idade Média era internacional, multirracial, poliétnico e, poderíamos mesmo dizer, intercontinental.

Na oportuna frase do falecido S.D. Goitein, o mundo islâmico foi “a civilização intermediária” — intermediária no tempo e no espaço. Seus limites externos se situavam no sul da Europa, na Ásia central, no sul, sudeste e a leste da Ásia, abraçando elementos de todas elas. Foi também intermediária no tempo, entre a Antiguidade e a modernidade, compartilhando com a Europa a herança helenista e judaico-cristã e enriquecendo-a com elementos de terras e culturas mais remotas. Entre as rotas alternativas da Antiguidade helenista para os tempos modernos, parece que era a civilização islâmica dos árabes, e não as da cristandade grega ou latina, a que oferecia a maior promessa de evolução para uma civilização moderna e universal.

Ainda assim, foi a cultura medíocre, paroquial, monocrômica da Europa cristã que ganhou forças, enquanto a civilização islâmica do Oriente Médio sofria perdas de criatividade, de energia e de poder. Seu desenvolvimento posterior foi toldado pela crescente conscientização dessas perdas, pela busca de suas causas e pelo desejo apaixonado de restabelecer suas passadas glórias.

PARTE V

O DESAFIO DA MODERNIDADE

CAPÍTULO 14

Desafio

Tem sido costume já há algum tempo definir o início da história moderna do Oriente Médio, como aliás de outras partes do mundo, como resultado do impacto produzido pelo Ocidente, ou mais especificamente, pelo imperialismo europeu — como começou, como se disseminou, e como gerou o processo de transformação. A data do impacto tem sido variadamente interpretada. Para alguns, tudo começou com a chegada da expedição francesa ao Egito em 1798; para outros, com o desastroso Tratado de Kuçuk Kaynarca, imposto pela Rússia vitoriosa à derrotada Turquia; e para alguns com a derrota turca final sob as muralhas da Viena em 1683.

A civilização muçulmana, como ela própria se interpretava, era definida pela religião. O mundo civilizado era a *Dar al-Islam*, a Casa do Islã, ou todas as terras onde vigorava a lei do islã e que estavam sob governo muçulmano. Em todos os locais, elas eram cercadas pela *Dar al-Harb*, a Casa da Guerra, habitada por infieis que ainda não haviam aceitado a fé muçulmana e se submetido ao seu domínio. No entendimento dos muçulmanos, contudo, da forma refletida em trabalhos históricos e geográficos, existia uma clara diferença entre essas várias regiões situadas além das fronteiras islâmicas. A leste e ao sul, havia uma grande variedade de povos, alguns civilizados, com os quais se poderia aprender muita coisa útil; e outros, bárbaros. Não havia, porém, um concorrente ao islã como fé e nenhum rival sério ao califado como potência mundial. Esses variados infieis, tanto civilizados quanto bárbaros, eram considerados como educáveis, como recrutas potenciais para o mundo islâmico, e este foi, na verdade, o destino de muitos deles.

O Leste não constituía ameaça. As grandes civilizações da China e da Índia nunca desafiaram seriamente e muito menos ameaçaram o mundo islâmico. A única grande invasão pagã procedente do Leste, a dos mongóis, a despeito de seu impacto imenso, fora eventualmente absorvida com a conversão e assimilação dos próprios conquistadores, que se tornaram parte e, na verdade, parte importante do mundo islâmico.

Já uma situação muito diferente prevalecia no Oeste, ou mais especificamente, na fronteira noroeste do islã, nas terras da cristandade européia, tanto grega quanto latina. Nessa região, os muçulmanos reconheciam

corretamente a existência de um rival — uma fé mundial, com senso de missão muito parecido com o seu, cujos fiéis acreditavam também que eram os possuidores da revelação final de Deus, com o dever de levá-la a toda a humanidade. E na cristandade, da mesma maneira que no islã, essa fé encontrou apoio político e militar com a criação de grandes reinos e, mais tarde, grandes impérios, que usavam a guerra, bem como outros métodos, para promover sua causa. Com o tempo, o cristão veio a transformar-se no infiel *par excellence*, e a Europa cristã no arquétipo da Casa da Guerra. Os muçulmanos sentiam certo respeito pelos bizantinos, nos quais viam os herdeiros da Grécia antiga e da Roma cristã. Respeitavam-nos mas não os temiam, uma vez que a longa inter-relação entre o islã e Bizâncio fora, principalmente, a história da retirada bizantina, completada pela captura pelos turcos de Constantinopla em 1453. Nos primeiros séculos, nem temiam nem respeitavam os infieis bárbaros da Europa setentrional e ocidental, primitivos, segundo pensavam, que nem constituíam motivo de ameaça nem de atração, e que não tinham outra utilidade que a de fornecer escravos. Essa maneira de encarar a situação começou a mudar com o contra-ataque cristão — a reconquista do sul da Itália e da península Ibérica e a volta das armas cristãs ao Levante com as Cruzadas, na tentativa, em última análise malsucedida, de retomar os lugares sagrados da cristandade.

Nos primeiros mil anos, mais ou menos, da longa luta entre os dois sistemas mundiais, os muçulmanos, no geral, tiveram as melhores cartas nas mãos. É bem verdade que sofreram reveses: temporários com a chegada dos cruzados ao Levante, mas permanentes com a perda da Espanha, Portugal e Sicília. Mas foram mais do que compensados com o avanço turco pelo sudeste da Europa e a criação de um novo poder muçulmano em solo cristão que, por algum tempo, ameaçou o próprio coração da Europa.

As relações sociais, e também culturais, entre os mundos europeu e islâmico podem ser remontadas a um período anterior às Cruzadas, e tornaram-se profundas e extensas dessa época em diante. As contribuições islâmicas à Europa foram enormes, tanto as de sua própria criação quanto das que tomara de empréstimo — remodelara e adaptara — das antigas civilizações do Mediterrâneo oriental e das culturas mais remotas da Ásia. A ciência e a filosofia gregas, preservadas e aprimoradas pelos muçulmanos, mas esquecidas na Europa, os algarismos indianos e o papel chinês, as laranjas e limões, o algodão e o açúcar, e uma série inteira de outras plantas, juntamente com métodos para cultivá-las — todas estas foram apenas algumas coisas que a Europa medieval aprendeu ou adquiriu com a civilização imensamente mais avançada e sofisticada do mundo islâmico do Mediterrâneo.

Os europeus deram também, é verdade, algumas contribuições ao mundo islâmico. Durante muito tempo, elas foram principalmente materiais e técnicas. Nas letras e artes, na ciência e na filosofia, a Europa medieval pouco tinha de

interesse para os muçulmanos que, de qualquer maneira, estavam predispostos a rejeitar idéias procedentes do que consideravam como uma religião ultrapassada e de uma sociedade primitiva. Os europeus, no entanto, eram hábeis com as mãos e produziam certo número de coisas que eles acharam úteis e adotaram. A presença de relógios (parede, mesa, etc. e de algibeira) para medir o tempo, lunetas e telescópios para ampliar a visão, foi confirmada no Oriente Médio já no séc.XV e podem ter chegado ainda antes à região. E até mesmo algumas plantas comestíveis foram trazidas da Europa. As ervilhas, por exemplo, ainda são conhecidas em árabe e turco por seu nome italiano. O número de plantas alimentícias e de outra natureza, importadas e em seguida transplantadas, procedentes do Ocidente (embora poucas em comparação com as que fizeram a viagem no sentido oposto), aumentou rapidamente com a descoberta da América e a chegada às terras islâmicas do milho, da batata, do tomate e — de muitas maneiras mais importante que todas — do tabaco. A contribuição mais importante do Ocidente para a vida — e a morte — no mundo islâmico, porém, foram as armas. Já durante as Cruzadas, prisioneiros de guerra francos, usados para construir fortificações, transmitiram alguns conhecimentos aos seus novos senhores. Ninguém menos do que Saladino, em carta ao califa, justificou a decisão de permitir a continuação da presença de mercadores europeus nos portos marítimos, que reconquistara dos cruzados, explicando que eles eram úteis porque “não há nenhum deles que não traga e venda armas de guerra, em detrimento deles e para vantagem nossa”.¹ Essa tradição continuou sem interrupção durante as Cruzadas, durante o avanço e o ocaso otomano, e chegou até os tempos modernos.

Ocasionalmente surgiam indivíduos, tanto na Igreja como no Estado, que condenavam e tentavam deter esse tráfico de armas de guerra. Governos se denunciavam entre si por tolerar e mesmo encorajar esse comércio. A Igreja, em particular, era inequívoca em sua condenação. Bulas papais dos sécs.XVI e XVII, por exemplo, “excomungavam e anatematizavam... todos os que entregam aos sarracenos, turcos e outros inimigos do nome cristão, cavalos, armas, ferro, arame de ferro, estanho, cobre, *bandaraspata*, bronze, enxofre, salitre e tudo mais apropriado para fabricar artilharia, e instrumentos, armas e máquinas de ataque, com a qual lutam contra os cristãos, e também cordas, madeira e outros suprimentos náuticos e outras mercadorias proibidas”.² Continuaram, porém, o tráfico e as tentativas para erradicá-lo.

As importações mais perigosas feitas pelos muçulmanos em matéria de armas foram, claro, as de fogo: artilharia de sítio, canhões de campanha e armas portáteis de muitos tipos. No início, houve alguma resistência ao uso dessas armas não-cavaleirescas. Os otomanos, porém, adotaram-nas em grande escala e, ao fazê-lo, obtiveram uma vantagem enorme sobre outras potências muçulmanas que com eles rivalizavam pelo domínio do Oriente Médio.

É difícil fixar com precisão a reviravolta, como aliás outras reviravoltas na história, na relação de poder entre o islã e a cristandade. Como sempre acontece nessas mudanças, os inícios de uma nova ordem são discerníveis muito antes de eventos dramáticos os tornarem visíveis pela primeira vez. Analogamente, grande parte da velha ordem continuou a funcionar, muito tempo depois de sua aparente ab-rogação. Todas essas “reviravoltas” são, em graus variáveis, arbitrárias e artificiais — uma conveniência do historiador, e não um fato da história. Mas são úteis e, na verdade, um acessório necessário na discussão histórica. Entre os muitos grandes acontecimentos que marcaram a relação em mutação entre a Europa e o mundo islâmico, os que ocorreram nos últimos anos do séc.XVII fornecem provavelmente a melhor base para discussão.

No dia 12 de setembro de 1683, após um cerco de 60 dias, os exércitos turcos acampados diante de Viena iniciaram a retirada. Era a segunda tentativa e segundo fracasso para tomar a cidade, embora, entre eles, houvesse uma vasta diferença. Em 1529, quando os exércitos de Suleiman, o Magnífico, chegaram pela primeira vez às muralhas da cidade, os turcos estavam na crista de uma onda de conquista que, nos séculos precedentes, engolfara todo o sudeste da Europa e, nesse momento, ameaçava o próprio coração da cristandade. Embora Suleiman não tenha conseguido capturar a cidade imperial, o fracasso de modo algum foi final ou decisivo. Os turcos retiraram-se em ordem, em uma derrota inconclusiva. O cerco de Viena iniciou um século e meio de impasse, durante o qual os dois impérios — o dos Habsburgo e o dos otomanos — lutaram pelo controle da Hungria e, em última análise, da Europa central. O segundo sítio e a segunda retirada tiveram caráter inteiramente diferente. Desta vez, o fracasso dos turcos foi claro e inequívoco. A retirada dos exércitos foi seguida de derrotas esmagadoras no campo de batalha, da perda de numerosas cidades e províncias e, finalmente, da destruição dos exércitos otomanos.

O tratado de paz de Carlowitz, assinado no dia 26 de janeiro de 1699, marcou uma nova fase não só nas relações entre os Impérios otomano e Habsburgo, mas, de importância ainda mais profunda, entre a cristandade e o islã. A transformação podia ser vista tanto no conteúdo do tratado quanto na maneira como foi negociado. Para os otomanos, iniciava-se nesse momento uma diplomacia de tipo inteiramente diferente. Nos primeiros estágios de seu avanço na Europa, não houvera tratados no sentido tradicional e nem muita negociação — pois houve simplesmente condições ditadas pelos vitoriosos aos derrotados. Em Sitvatorok, em 1606, pela primeira vez, negociaram como iguais com o inimigo. Em Carlowitz, em uma mudança ainda mais espetacular, os otomanos foram obrigados a assinar a paz em uma guerra que haviam inequivocamente perdido no campo de batalha e em termos que foram basicamente ditados pelos vitoriosos inimigos. Ao procurar atenuar as consequências da derrota, adotaram a nova tática de buscar ajuda dos países da Europa ocidental, notadamente da

Inglaterra e da Holanda, para mediar em seu nome e contrabalançar o poder de seus vizinhos mais próximos. Essa nova diplomacia, baseada na nova relação militar, fixou o modelo para os séculos que se seguiriam. A derrota sofrida em Viena e selada em Carlowitz inaugurou um longo período de retirada quase ininterrupta dos muçulmanos ante o poderio cristão.

Os otomanos não tinham ilusões sobre o que acontecera. Nas palavras de um historiador turco da época: “Esta foi uma derrota calamitosa, de tal magnitude que nada houve igual a ela desde a fundação do Estado otomano.”³ Significativamente, a discussão sobre as causas da *débâcle* iniciou-se quase imediatamente. A discussão sobre o que estava errado no Estado e no mundo sempre fora comum na literatura muçulmana, religiosa e mesmo política, desde os primeiros dias da glória islâmica. Nesse momento, pela primeira vez, o debate era realizado em termos de “nós” e “eles” — por que estavam os miseráveis infiéis, antes sempre derrotados pelos exércitos vitoriosos do islã, ganhando agora o dia, e por que os exércitos do islã sofriam derrotas nas mãos deles? O debate teve início no começo do séc.XVIII com um memorando oficial e, durante longo tempo, restringiu-se aos círculos fechados de dignitários, oficiais e intelectuais otomanos, enquanto a grande massa da população, em especial das províncias interioranas do império, permanecia ditosamente ignorante da nova situação mundial. Aos poucos, porém, o debate espalhou-se, das classes superiores para o grosso da população, dos turcos — durante longo tempo a espada e o escudo do islã na luta contra a cristandade — para o resto do mundo muçulmano. A percepção da mudança foi aumentada, por um lado, pelo avanço ininterrupto das armas européias — inicialmente russas e, em seguida, dos europeus ocidentais — e o estabelecimento do domínio europeu sobre muitas terras muçulmanas; e, por outro, pela mudança extraordinária nas relações comerciais de troca, com imensa desvantagem para as terras muçulmanas. A manufatura eficiente no Ocidente e a produção de baixo custo em suas colônias inundaram os mercados do Oriente Médio com têxteis e outros produtos baratos. Com o passar do tempo, até produtos como café, açúcar e algodão, outrora importantes nas exportações para o mundo ocidental, eram produzidos nas colônias e exportados por comerciantes ocidentais para o Oriente Médio.

No Irã, a dinastia safávida, a despeito de ter sido derrotada pelos turcos no início do séc.XVI, continuou a governar durante mais de dois séculos. Nesse período, ocorreu certo número de mudanças importantes — como a imposição e aceitação geral do xiismo como religião dominante e finalmente majoritária dos iranianos, a ampliação do comércio com a Europa e, com ela, rivalidades comerciais e políticas, a continuação da luta política, militar e religiosa com os otomanos, e o desenvolvimento simultâneo de um novo sistema de relações com Estados muçulmanos situados mais a leste, na Ásia central e Índia. No período safávida ocorreu um notável progresso nas artes e, em especial, na arquitetura,

pintura e artes industriais. A despeito da fachada imponente, no entanto, o Estado e a sociedade safávida estavam em rápida decadência. Esse fato tornou-se evidente em princípios do séc.XVIII, quando o país foi invadido pelos afegãos a leste, pelos otomanos a oeste, e pelos russos ao norte.

Em grau crescente, as rivalidades entre as potências muçulmanas do Oriente Médio foram atenuadas por uma nova ameaça, feita por duas grandes potências cristãs ao norte — a Áustria e a Rússia. Em uma série de guerras, esses dois países conseguiram grandes vantagens territoriais e de outros tipos às expensas de otomanos e iranianos. Os austríacos estavam, em primeiro lugar, interessados em retomar as antigas terras austríacas e húngaras perdidas para os turcos em épocas pregressas e em aumentá-las, à custa do inimigo. Embora sua penetração na península balcânica fosse modesta, conseguiram o importante direito de navegar pelo Danúbio até a foz e, pela primeira vez, entraram no vale de Morava, a estrada para Istambul.

De muito maior importância foi o avanço do poder moscovita na direção sul. No séc.XVIII, começou uma nova fase na expansão imperial russa ao sul. No início, a campanha não se desenvolveu muito bem. Em 1710, forças russas cruzaram o rio Prut e atacaram o Império otomano, mas foram obrigadas a retroceder e entregar as conquistas feitas. Em 1723, os russos, aproveitando o caos reinante no Irã, tentaram mais uma vez, invadindo a região do Cáucaso, onde ocuparam as cidades de Derbent e Baku. Desta vez, os russos agiram mais ou menos em acordo com os otomanos, que estavam interessados em lhes evitar a presença nas fronteiras orientais e setentrionais e em assegurar para si mesmos uma fatia, se o Estado iraniano de fato entrasse em colapso. Seus sucessos e conquistas territoriais, no entanto, tiveram curta duração. Sob um brilhante comandante militar, Nader Khan, o Estado iraniano começou a recuperar-se. Em uma série de grandes vitórias no leste e oeste, Nader, que se tornou xá com a morte do governante em 1736, conseguiu expulsar os afegãos, os otomanos e os russos do solo iraniano e mesmo invadir e conquistar novas áreas.

A despeito dos sucessos das armas otomanas e iranianas, mudava inexoravelmente o equilíbrio de poder entre os Estados islâmicos e seus rivais europeus. Em fins do séc.XVIII, esse fato tornou-se claro para ambas as partes. Em 1768, os russos iniciaram uma nova ofensiva contra o Império otomano, desta vez com superioridade esmagadora. Os exércitos russos levaram tudo de roldão à frente. Esquadrões navais russos deram a volta em torno da Europa, entraram no Mediterrâneo e ameaçaram a costa da Anatólia e a da Turquia.

O resultante Tratado de Kuçuk Kaynarca (1774) selou a humilhação completa dos otomanos e, em sentido mais amplo, assinalou um momento decisivo nas relações entre a Europa e o Oriente Médio. A imperatriz Catarina II, da Rússia, descreveu corretamente o tratado como um sucesso “que a Rússia nunca tivera antes”.

As vantagens obtidas pela Rússia com o tratado podem ser agrupadas sob três títulos principais: territórios, comércio e influência. O território cedido à Rússia, embora de pequena extensão, revestia-se de grande importância estratégica. Com a anexação de Azov, na cabeceira do golfo de Taganrog no início do séc.XVIII, a Rússia já obtivera uma cabeça-de-ponte na margem setentrional do mar Negro, até então sob total controle turco-muçulmano. O Tratado de Kuçuk Kaynarca deu à Rússia dois importantes acréscimos: os portos de Kertch e Yenikale, na ponta leste da península da Criméia, na junção do golfo de Taganrog com o mar Negro, e a fortaleza de Kinburn, na foz do rio Dniester. Na mesma ocasião, a própria península da Criméia, que durante séculos fora sede de um khanato tártaro sob suserania do sultão otomano, foi nesse momento declarada independente, e o khan tártaro e suas várias dependências ao longo da margem norte do mar Negro, a leste e oeste da Criméia, foram subtraídos do controle ou influência otomana. Esses fatos abriram caminho para a expansão russa ulterior, notadamente a anexação da Criméia em 1783.

A anexação acarretou uma mudança de suma importância. Nas guerras anteriores contra os austríacos, os turcos haviam sido obrigados a retirar-se de várias de suas províncias européias. A maioria delas, no entanto, era de conquista recente e nelas habitavam populações majoritariamente cristãs. Já a Criméia era assunto diferente. Seu povo era constituído de muçulmanos que falavam turco e eram, em geral, ainda que incorretamente, conhecidos como tártaros, que viviam na Criméia desde as conquistas mongóis no séc.XIII e talvez mesmo antes. Esta era a primeira perda, para conquistadores cristãos, de velhas terras e populações muçulmanas. E constituiu um duro golpe para o orgulho muçulmano. A humilhação, no entanto, foi até certo ponto mitigada por uma fórmula destinada a salvar as aparências, de acordo com a qual os tártaros da Criméia não passavam ao controle russo, mas se tornavam independentes, e o sultão, embora não fosse mais o suserano, conservava autoridade religiosa sobre eles em sua capacidade de califa ou Cabeça do islã. Mas tanto a independência tártara quanto a jurisdição religiosa otomana tiveram curta duração.

A segunda vantagem russa com o Tratado de Kuçuk Kaynarca ocorreu no comércio. A Rússia obteve liberdade de navegação e comércio no mar Negro e, através do estreito de Dardanelos, acesso ao Mediterrâneo, bem como acesso aos portos e ao comércio por terra nas províncias européias e asiáticas do Império otomano. Era dado assim um grande passo para a penetração comercial no Império otomano por todas as potências européias durante o séc.XIX.

A terceira grande vantagem russa consistiu na obtenção de posições de poder e influência nos territórios otomanos e, de importância mais imediata, o reconhecimento do status especial da Rússia nos principados da Moldávia e Valáquia, no Danúbio, ou seja, a Romênia moderna. Embora esses territórios continuassem, em princípio, sob suserania otomana, ganharam um grau maior de

autonomia interna — e de influência russa. A Rússia obteve, também, o direito de abrir quantos consulados quisesse nas cidades otomanas — privilégio este pleiteado em vão há muito tempo pelas potências ocidentais — e, em outra concessão aparentemente menor, a construção de uma igreja russa em Istambul e o direito de “fazer, em todas as ocasiões, representações junto ao governo em favor da nova igreja” (artigo VII).

Se a autoridade religiosa do soberano otomano, como califa, sobre os tártaros era ineficaz, aconteceu justamente o contrário com a concessão feita, em troca, à imperatriz russa. Embora limitado no tratado a uma única igreja russa na capital, esse direito de representação foi, graças a uma interpretação muito capciosa, expandida e transformada no direito de intervenção em favor de todos os súditos cristãos do sultão otomano.

Os russos iniciaram uma nova expansão territorial com a anexação da Criméia em 1783. Daí os russos avançaram rápido nas duas direções ao longo das margens do mar Negro, subjugando e colonizando terras antes governadas e habitadas por turcos, tártaros e outros povos muçulmanos. A leste, fundaram, em 1785, a província imperial da Caucásia e reforçaram o domínio sobre os povos e caudilhos nativos da área. Essa ação provocou uma guerra com a Turquia, ao fim da qual, em 1792, os turcos tiveram que reconhecer a anexação pelos russos dos khanatos tártaros e aceitar o rio Kuban, na Circássia, como fronteira entre os dois impérios. Em 1795, os russos fundaram a cidade portuária de Odessa em antigo território tártaro e, em 1812, em outra guerra com a Turquia, anexaram a província otomana da Bessarábia, então denominada de Moldávia. Os russos haviam acabado com o domínio de séculos dos turcos no mar Negro e estavam ameaçando as fronteiras do Império otomano em suas extremidades leste e oeste.

E ameaçavam também o Irã, onde, em 1794, uma nova dinastia, a dos Qajars, subiu ao poder. Depois de restabelecer certo grau de unidade e autoridade no país, os Qajars tentaram reconquistar as terras caucasianas que haviam sido perdidas para a Rússia, mas sem sucesso. A invasão persa levou alguns dos habitantes do antigo reino cristão da Geórgia a apelar aos russos por proteção contra a conquista muçulmana. O czar respondeu proclamando, em janeiro de 1801, a anexação da Geórgia ao Império russo. Essa medida foi seguida, em 1802, pela reorganização do Daguestão (as terras entre a Geórgia e o mar Cáspio) como federação, sob proteção russa, de caudilhos nativos, e terminou com a anexação, em 1804, da Imerétia, outra pequena monarquia georgiana.

O caminho, portanto, ficou desimpedido para o ataque da Rússia ao próprio Irã. Duas guerras russo-iranianas, em 1804-13 e 1826-8, resultaram na aquisição pela Rússia, em parte por cessão de governantes locais e, até certo ponto, pelo Irã, das regiões que formaram mais tarde as repúblicas soviéticas da Armênia e

do Azerbaijão.

Um mês após assinar a paz com o Irã em 1828, a Rússia declarou guerra à Turquia, apoiando os gregos, que haviam iniciado em 1821 a guerra pela independência. Em setembro de 1829, os russos chegaram a Edirne, a dois ou três dias de marcha da capital turca e puderam impor um tratado de paz que lhes deu consideráveis vantagens. À parte ganhos territoriais consideráveis nas fronteiras balcânica e caucasiana entre os dois impérios, estenderam sua influência aos assuntos internos dos principados do Danúbio e reafirmaram os direitos de comércio e navegação comercial.

Enquanto os russos continuavam o avanço para o sul e pelo Oriente Médio, outra ameaça se formava no oeste. Desde a segunda metade do séc.XV, a Europa estivera se expandindo nas duas extremidades da região, com a Rússia por terra e a Europa ocidental pelo mar. Tanto no Leste como no Oeste, o avanço contra o islã começara como um processo de recuperação e reconquista — da Rússia contra os tártaros e da Espanha e Portugal contra os mouros. A reconquista seguiu-se o contra-ataque, levando a guerra ao território inimigo. Enquanto os russos avançavam para sul e leste, penetrando na Ásia, os espanhóis e portugueses, tendo libertado a península Ibérica do jugo dos árabes e mouros muçulmanos, perseguiam seus antigos governantes pela África adentro e muito mais além.

Para muitos, as grandes viagens dos descobrimentos foram uma luta religiosa, uma continuação das Cruzadas e da reconquista contra o mesmo inimigo muçulmano. Quando os portugueses chegaram às águas asiáticas, tiveram como principais inimigos os governantes muçulmanos da Turquia, Egito, Irã e Índia, que tentaram, sem sucesso, detê-los. Depois dos portugueses, chegaram os outros povos marítimos da Europa ocidental — os espanhóis, os franceses, os holandeses e os ingleses. Entre si, eles estabeleceram uma hegemonia européia ocidental na África e no sul da Ásia que durou até este século.

Após o avanço inicial português, as atividades dos europeus ocidentais no sul da Ásia foram principalmente comerciais e marítimas e só aos poucos evoluíram para a dominação política. Mesmo então, ela se limitou principalmente à Índia, sudeste da Ásia e África oriental, afetando apenas indiretamente o Oriente Médio. Nesta zona, os interesses das potências ocidentais continuavam a ser predominantemente comerciais. Curiosamente, até o início do séc.XIX, o embaixador britânico em Istambul era mantido e remunerado pela Companhia do Levante, uma empresa licenciada pelo governo inglês e que constituía o principal instrumento do comércio britânico na área.

A consolidação do poder holandês e britânico na Ásia confrontou o Oriente Médio com europeus ocidentais em ambos os lados, e foi esse fato, e não a circunavegação anterior da África pelos portugueses, que reduziu profundamente o comércio de especiarias através do mar Vermelho e do golfo Pérsico. Embora

o domínio imperial europeu na Ásia e África não afetasse ainda diretamente o Oriente Médio, inspirou, de fato, um crescente interesse ocidental pelas rotas estratégicas que passavam pela região. O caráter global das guerras revolucionárias e napoleônicas deu um novo relevo a essas considerações. A desconfiança recíproca de ingleses e franceses e de ambos em relação aos russos ocasionou a intervenção ocidental no coração do Oriente Médio. Os turcos tinham que enfrentar nesse momento não só a Áustria e a Rússia, mas quatro potências, que nesse momento incluíam a Grã-Bretanha e a França.

E da França, pela primeira vez desde as Cruzadas, uma expedição militar foi lançada contra os centros nevrálgicos do Oriente Médio. Em 1798, um exército francês comandado pelo general Bonaparte desembarcou no Egito, na ocasião província otomana, e ocupou-a quase sem luta. Fracassou, contudo, a tentativa de estender a ocupação do Egito até a Palestina e, em 1801, os franceses se retiraram. Nem os egípcios nem seus suseranos turcos tiveram mérito por esse resultado. A luta ocorreu principalmente entre forças francesas e britânicas e nelas elementos locais desempenharam um papel relativamente secundário. A ocupação francesa teve curta duração e o Egito voltou ao domínio muçulmano. Mas a chegada dos franceses revelou que até uma pequena força expedicionária de uma potência ocidental podia conquistar, e ocupar com facilidade, um dos centros nevrálgicos do Oriente Médio. E a partida dos invasores demonstrou que só outra potência ocidental poderia desalojá-los. E isto constituiu uma dupla lição de imensa importância.

Na maior parte da primeira metade do séc.XIX, os países da Europa ocidental continuaram interessados no Oriente Médio, principalmente em comércio e diplomacia e, acima de tudo, na rivalidade entre si mesmos. Embora as atividades que desenvolviam no Oriente Médio implicasse muitas vezes alto grau de interferência em assuntos internos, eles evitavam atacar as terras centrais, preferindo morder na periferia. Em 1830 — um ano após a assinatura do tratado russo-turco de Adrianopla —, os franceses invadiram e anexaram a Argélia, nessa ocasião governada por uma dinastia autônoma sob suserania otomana. No mesmo período, os ingleses se estabeleceram em volta da Arábia. Áden, útil como estação carvoeira na rota para a Índia, foi ocupada em 1839. Considerações comerciais e estratégicas semelhantes levaram à gradual supremacia naval britânica no golfo Pérsico, completada pelo Tratado de 1853, negociado com governantes locais.

Em meados do século, os russos voltaram a pressionar seriamente o Império otomano. No curso de uma complicada crise diplomática, invadiram, em julho de 1853, os principados do Danúbio. A Grã-Bretanha e a França apoiaram a Turquia e, em março de 1854, aliaram-se a ela contra os russos. A guerra — conhecida em geral como Guerra da Criméia — terminou dois anos depois com o Tratado de Paris, nos termos do qual os russos fizeram algumas concessões

territoriais e de outra natureza. As potências concordaram em admitir a Turquia no Concerto da Europa e se comprometeram a lhe respeitar a independência e integridade territorial. Esta foi a primeira guerra na qual o império turco lutou ao lado de aliados ocidentais, cujas tropas, em grande número, estiveram acantonadas em seu território. Esses contatos diretos com o Ocidente ocasionaram enormes mudanças.

Contrariados no Oriente Médio, os russos voltaram a atenção para a Ásia central, onde realizaram avanços importantes. A área a leste do mar Cáspio, que se estendia na direção da fronteira chinesa, fora há séculos dividida entre três Estados turcos muçulmanos: o Emirado de Bucara e os Khanatos de Khoqand e Khiva. Em uma série de rápidas campanhas militares, os russos assumiram o controle da região. Parte do território foi anexada e, o restante, deixado sob governo de “príncipes nativos”, sujeitos à ocupação e proteção russa.

O tratado de 1856 restringira as atividades russas no mar Negro. Em 1870, enquanto a Europa ocidental se preocupava com a Guerra Franco-Prussiana, os russos aproveitaram a oportunidade e repudiaram essas restrições. Essa decisão iniciou uma nova fase de pressão russa sobre a Turquia, culminando com uma declaração de guerra em 25 de abril de 1877. Os turcos, aturdidos com uma rebelião nas províncias e uma crise constitucional no centro, não conseguiram resistir ao avanço dos exércitos russos, que chegaram a San Stefano (hoje denominada Yesilköy), a apenas alguns quilômetros da capital e ditaram um tratado draconiano ao sultão. Só a intervenção do Ocidente, principalmente dos britânicos, conseguiu salvar a Turquia de um desastre total, e o Tratado de Berlim, assinado em 1878, estabeleceu, mais uma vez, limites à expansão russa às expensas dos otomanos.

Os russos, mais uma vez, voltaram-se para leste e, em 1881, iniciaram novo avanço, que terminou com a anexação formal das regiões transcaspianas. Na mesma década, exércitos russos pacificaram também a região entre o mar Cáspio e o rio Oxus. Com a captura de Merv em 1884, o poder imperial russo estendeu-se até as fronteiras, na Ásia central, do Irã e do Afeganistão.

Mais uma vez, um avanço a partir da Europa oriental se fez acompanhar por uma onda de expansão com origem no Ocidente. Os franceses ocuparam a Tunísia em 1881, seguidos pelos britânicos no Egito em 1882. Em ambos esses países, a exemplo do que ocorrera na Ásia central russa, as monarquias e os sistemas políticos nativos foram preservados mais ou menos intactos, embora sujeitos à ocupação militar e controle político e econômico geral.

A diplomacia britânica no Oriente Médio baseava-se no princípio de preservar “a integridade e independência do Império otomano”, como um escudo contra ameaças estrangeiras ao caminho para a Índia. Os ataques, no entanto, continuaram. Os franceses e, em menor escala, os russos, conseguiram vantagens importantes no Império otomano e, de 1880 em diante, a Alemanha,

que já era a principal rival da Grã-Bretanha, começou a demonstrar crescente interesse pela área do Oriente Médio. Sucessivos regimes otomanos demonstraram o que, aos olhos britânicos, parecia uma inquietante aquiescência aos desígnios alemães. Financistas e industriais alemães obtiveram concessões; oficiais alemães treinaram e reorganizaram o exército otomano; cientistas e arqueólogos alemães exploraram os territórios asiáticos do império. Em 1889, iniciaram as obras na famosa Estrada de Ferro Bagdá, com intenção final de ligar Berlim ao golfo Pérsico, passando por Istambul, Alepo, Bagdá e Basra.

O reconhecimento dessa ameaça alemã vinda do norte foi uma das principais considerações que levaram a Grã-Bretanha a resolver manter a ocupação do Egito, que, em princípio, deveria ser temporária. Preocupações semelhantes levaram à conclusão de um acordo com a Rússia em 1907, dividindo o Irã em esferas de influência russa e britânica. Essa manobra destinava-se a impedir expansão ulterior da Alemanha na direção leste e sul a partir do Iraque otomano.

Uma nova fase do avanço começou em 1911, com a invasão russa das províncias setentrionais do Irã. A partir dessa época e até o irrompimento da I Guerra Mundial, o Irã, a despeito de alguma resistência, ficou sob domínio de fato dos russos. Entrementes, os franceses estendiam sua influência ao Marrocos e, em 1912, ali estabeleceram um protetorado. Os italianos, frustrados com a ocupação francesa da Tunísia e alarmados com o avanço no Marrocos, declararam guerra ao Império otomano em setembro de 1911 e anunciaram a anexação das províncias otomanas da Tripolitânia e Cirenaica, que se tornaram colônias.

O Oriente Médio islâmico fora capturado nesse momento em um movimento de pinça, formado pela expansão da Europa em ambos os lados da região, que se iniciara no séc.XVI. O braço russo da pinça descera do norte e apertava a Turquia e a Pérsia. Os europeus ocidentais chegaram inicialmente fazendo a volta da África e, em seguida, cruzaram o Mediterrâneo e penetraram no mundo árabe.

CAPÍTULO 15

Mudança

O mesmo período coincidiu com um enorme aumento da influência européia, econômica e política, no Oriente Médio. Tal como nas esferas política e militar, esse fato ocorreu, em primeiro lugar, em consequência da crescente disparidade de poder. Em comparação com a Europa, tanto Oriental quanto Ocidental, o Oriente Médio se tornara, no séc.XIX, muito mais fraco do que fora nos grandes dias do séc.XVI. Há alguma prova, embora este fato seja menos certo, de que o declínio do poder econômico da região foi tanto absoluto quanto relativo.

Vários fatores se combinaram para produzir essa mudança. Em seus negócios com a Europa, o Oriente Médio sofreu o efeito da complexidade cada vez maior e dos custos resultantes mais altos dos armamentos e da guerra. A economia interna foi afetada pela grande inflação dos sécs.XVI e XVII e pela elevação dos preços, que continuou após essa fase. O comércio externo, por outro lado, teve grandes prejuízos com o desenvolvimento das rotas transoceânicas através do Atlântico, em volta do sul da África e a penetração nas águas asiáticas, com o consequente desvio de grande parte do comércio em trânsito e a queda da importância relativa da área do Oriente Médio. A situação era agravada pelo balanço de pagamentos, sempre desfavorável ao Império otomano no comércio com os países a leste e o fluxo contínuo de ouro e prata para o Irã e a Índia. A falta de progresso tecnológico na agricultura, indústria e transporte na região acelerou esses processos.

Mas ocorreram outras mudanças. Uma delas, a transformação no sistema de posse da terra. Devido à necessidade crescente de renda para fazer frente aos custos mais altos da administração e da guerra, o governo abandonou o sistema tradicional de doação de terras a militares e substituiu-o pela terceirização da cobrança de impostos, com efeitos adversos sobre o campo e o centro. Outra, o rápido declínio da população, sobretudo nas aldeias e, em especial, no séc.XVIII. À vista da evidência disponível, parece que as populações da Turquia, Síria e Egito eram inferiores em 1800 aos seus números em 1600.

Uma grande alta dos preços parece ter começado em fins do séc.XVII. Ocorria no Oriente Médio o reflexo de um processo mais amplo, resultante, em parte, dos efeitos perturbadores da chegada de ouro e prata americanos. O poder aquisitivo desses metais preciosos era maior no Império otomano do que no

Ocidente, mas menor do que no Irã e na Índia. Mercadorias persas, especialmente a seda, tinham grande procura nas terras otomanas e na Europa. Não havia, contudo, demanda de magnitude comparável e persistente por qualquer produto otomano. Os cereais e os têxteis eram as exportações mais importantes para a Europa. As últimas haviam consistido, em certa ocasião, principalmente de bens manufaturados, mas esse comércio reduziu-se gradualmente e só os tecidos de algodão continuaram a ser por algum tempo um item importante nas exportações para a Europa. A balança virara esmagadoramente para o outro lado. A Europa, nesse momento, exportava para o Oriente Médio produtos têxteis, incluindo tecidos indianos, e importava matérias-primas, algodão e mohair, e especialmente seda, grande volume desta do Irã. No que não é de surpreender, a despeito da entrada de ouro e prata procedentes do Ocidente, os registros muçulmanos revelam uma carência crônica de metais preciosos, até mesmo para atender às necessidades de cunhagem de moeda.

Embora a agricultura colhesse alguns benefícios com a introdução de novas culturas procedentes do Ocidente, a situação geral era de estagnação tecnológica e econômica. A revolução agrícola européia nenhum paralelo teve na região, e ainda menos a Revolução Industrial. A indústria do Oriente Médio continuou a manter a forma artesanal, que floresceu até fins do séc.XVIII, mas que poucos sinais demonstrava de desenvolvimento tecnológico.

Como áreas mais importantes de atraso tecnológico destacavam-se as de construção naval e de fabricação de armas. Já no séc.XVIII, o Império otomano contratou engenheiros navais europeus e comprou na Suécia e nos Estados Unidos navios para uso civil e militar. Dentro do império, pouco se fez para melhorar as redes de estradas e canais. Na maior parte da região, no início do séc.XIX, o transporte sobre rodas era virtualmente desconhecido. À parte as carruagens de alguns dignitários nas cidades e as carroças de uns poucos fazendeiros nas aldeias, principalmente em terras turcas, o transporte era feito quase inteiramente por animais de carga ou por barcos em rios e canais.

As relações de troca estavam também mudando em detrimento do Império otomano e outros Estados do Oriente Médio. A abertura e exploração de rotas oceânicas ladearam a região e até mesmo o comércio de seda persa, que fora importante como fonte de matéria-prima e de receita fiscal para a Turquia, mudou de direção nesse momento e passou a ser controlado em grande parte por comerciantes da Europa ocidental. Mudanças simultâneas no mar Negro debilitaram também a posição turca. A expansão do poderio russo na costa norte resultou em grande aumento do comércio do leste europeu com a região. Os direitos comerciais obtidos nos termos do Tratado de Kuçuk Kaynarca permitiam a comerciantes e comandantes de navios russos tratar diretamente com súditos otomanos e enviar navios através do Dardanelos ao Mediterrâneo, dessa maneira

evitando a capital turca. Os direitos obtidos pela Rússia foram logo depois reivindicados e conseguidos por outras potências européias, com a consequência de que a Turquia perdeu grande parte do comércio do mar Negro para os europeus, especialmente para os gregos.

De modo geral, a participação turca no comércio europeu caiu consideravelmente. Com a França, reduziu-se da metade em fins do séc.XVI para um vigésimo em fins do séc.XVIII e, com a Grã-Bretanha, de um décimo em meados do séc.XVII para um centésimo em fins do séc.XVIII. Simultaneamente, ocorreu grande aumento das importações, especialmente da França e Áustria, e produtos europeus — mais baratos e, às vezes, melhores — expulsaram do mercado numerosos produtos locais.

Simultaneamente, novos mercados se abriam na Europa para produtos agrícolas otomanos, especialmente para os exportados pelas províncias balcânicas predominantemente cristãs. Esse fato revestiu-se de consequências sociais importantes para a população otomana. O declínio das artes tradicionais empobreceu artesãos e artífices, a maioria deles formada de muçulmanos, e os reduziu ao nível de trabalhadores não-qualificados. Membros das minorias cristãs, porém, descobriram novas oportunidades como fazendeiros, comerciantes e exportadores. A nova posição, juntamente com a proteção e o estímulo que recebiam das potências européias com as quais negociavam, trouxe-lhes riqueza e, com ela, acesso à educação, ao poder e à influência que acompanham a riqueza e a educação. Com o tempo, a maior parte do comércio entre o Império otomano e a Europa passou para as mãos de europeus ou de membros das minorias, principalmente dos cristãos e, às vezes, dos judeus.

Nas províncias árabes, a decadência econômica parece ter sido mais profunda do que na Turquia. No Iraque, Síria e mesmo no Egito, diminuíram muito a área de cultivo e os números da população. No Egito, por exemplo, há informações de que a população caiu de uns estimados oito milhões nos tempos romanos para cerca de quatro milhões no séc.XIV e três e meio milhões em 1800. Embora pareça que o principal declínio da população ocorreu no campo, houve também queda nas cidades e há provas de que a indústria não só não evoluiu, como de fato regrediu. O número de artesãos e a qualidade de seu trabalho reduziram-se na maioria das cidades, enquanto alguns dos principais portos de mar minguavam de importância.

Até certo ponto, essas mudanças foram resultado de fatores políticos — em especial, do colapso da autoridade, do surgimento de governantes locais mais ou menos independentes e dos danos crescentes infligidos às províncias por nômades nativos e soldadesca mercenária estrangeira. De modo geral, os grupos militares e burocráticos dominantes pouco interesse demonstravam em promover o desenvolvimento econômico, e o pouco que fizeram foi facilmente contrariado por interesses econômicos europeus. Em parte, o declínio se deveu também a

fatores econômicos permanentes, sobretudo à carência antiga e persistente de madeira, minerais e água. A falta de combustível e de meios de geração de energia inibiram o desenvolvimento dos transportes, da indústria e também de qualquer tipo de tecnologia avançada. Até inovações tecnológicas antigas, como o moinho de água, o moinho de vento e arrieiros aperfeiçoados para melhorar o uso da tração animal pouco ou nenhum impacto produziram no Oriente Médio, que permaneceu muito atrás da Europa nesse aspecto. Tudo isso, somado à maior riqueza da Europa em madeira, minerais, energia e transporte fluvial, contribuiu para debilitar o Oriente Médio em relação à Europa e para facilitar o estabelecimento e manutenção do domínio econômico europeu na área.

O declínio dos otomanos, porém, deveu-se não tanto a mudanças internas, mas sim à incapacidade deles de acompanhar o rápido avanço do Ocidente em ciência e tecnologia, nas artes da guerra e da paz, e no governo e comércio. Os líderes turcos estavam bem conscientes dos problemas e tinham algumas boas idéias para solucioná-los, mas não conseguiam vencer as imensas barreiras institucionais e ideológicas à aceitação de novos costumes e novas idéias. Ou como disse um ilustre historiador turco: “A onda científica quebrava-se contra os diques da literatura e da jurisprudência.”¹ Incapaz de adaptar-se às novas condições, o Império otomano foi destruído por elas, de forma muito parecida com o que aconteceu com o império soviético em nossos dias.

Na comparação do destino dos otomanos com o dos soviéticos, a atenção tem se concentrada principalmente nos elementos políticos e ideológicos — nas forças explosivas do nacionalismo e do liberalismo, na falência das velhas ideologias, no colapso de antigas estruturas políticas. Em todos eles, os russos, de fato, seguiram o caminho outrora palmilhado pelos turcos. Se tiverem sorte, encontrarão um Kemal Atatürk que escreverá um novo capítulo em sua história nacional.

Mas há outro aspecto no declínio otomano que sugere um paralelo diferente com os tempos modernos. A fraqueza econômica do Oriente Médio, ao contrário do que aconteceu na União Soviética, não era devida a excesso de controle central. Tal controle, muito ao contrário, praticamente não existia. Havia alguma regulamentação econômica, sobretudo no nível das guildas de artesãos e no mercado de produtos agrícolas, mas, na mobilização e utilização de poder econômico, o mundo otomano se atrasara muito em relação à Europa ocidental. E se tornara também uma sociedade predominantemente orientada para o consumidor.

Em contraste, a ascensão do mercantilismo no Ocidente, orientado para o produtor, ajudou as companhias de comércio européias — e os Estados que as protegiam e estimulavam — a atingir um nível de organização comercial e uma concentração de energias econômicas desconhecidas e sem paralelo no Oriente, onde — como questão mais de fato do que de teoria — as “forças do mercado”

operavam sem quaisquer restrições sérias. As empresas comerciais ocidentais, com a ajuda de governos voltados para o fomento dos negócios, constituíam uma força inteiramente nova. Graças a essa crescente disparidade de forças e vontade econômica, os comerciantes ocidentais e, mais tarde, os industriais, e finalmente os governos, conseguiram estabelecer o controle quase total dos mercados do Oriente Médio e, no fim, até das principais indústrias da região.

No mesmo período, até o comércio de têxteis foi afetado pela expansão do Ocidente. Comerciantes ingleses trouxeram tecidos de algodão e de outros tipos da Índia, em quantidades crescentes, aos portos dos Impérios otomano e persa. Os têxteis da região, outrora altamente apreciados no Ocidente, foram inicialmente expulsos dos mercados externos e, em seguida, mesmo dos domésticos, por mercadorias ocidentais produzidas a custo mais baixo e ativamente promovidas. A mudança nas relações comerciais é vividamente ilustrada por um prazer muito comum no Oriente Médio, a xícara de café. O café e o açúcar foram introduzidos na Europa pelo Oriente Médio. No último quartel do séc.XVII, o café era um item importante nos produtos que a Europa importava da região. Na segunda década do séc.XVIII, os holandeses plantavam café em Java para os mercados europeus, ao passo que os franceses exportavam para a Turquia café colhido em suas colônias do Caribe. Em 1739, o café do Caribe era mencionado tão a leste como em Erzerum. O café colonial do Ocidente era mais barato do que o procedente da área do mar Vermelho, cujo suprimento reduziu-se a um fio insignificante.

O açúcar, igualmente, foi uma inovação oriental. Inicialmente refinado na Índia e Irã, a Europa importou-o mais tarde do Egito, Síria e norte da África, de onde foi transplantado pelos árabes para a Sicília e a Espanha. Neste particular, as colônias do Caribe proporcionaram mais uma vez uma oportunidade que não passou despercebida. Em 1671, por ordens de Colbert, os franceses construíram uma refinaria em Marselha, da qual passaram a exportar açúcar colonial para a Turquia. O consumo do produto aumentou imensamente quando os turcos passaram a adoçar o café, talvez como consequência do sabor mais amargo da baga do Caribe. Até então eles haviam dependido principalmente do açúcar egípcio, mas o do Caribe era muito mais barato e, logo depois, açambarcou o mercado do Oriente Médio. Em fins do séc.XVIII, quando um turco ou um árabe bebiam uma xícara da bebida, tanto o café quanto o açúcar haviam sido colhidos em colônias européias e importados por europeus. Só a água quente era de procedência local. No séc.XIX, porém, até isso tornou-se duvidoso, quando companhias européias instalaram os novos serviços de utilidade pública nas cidades da região.

A dominação econômica ocidental foi consolidada e mantida de várias formas. Enquanto as importações de produtos do Oriente Médio pelo Ocidente era restringida e, em alguns casos, inviabilizada por tarifas protetoras, o comércio

ocidental com o Oriente Médio era protegido pelo sistema de imunidades, que equivalia a um direito de entrada livre e irrestrito. O termo “imunidades” (do latim *capitula*, “capítulos” — isto é, um documento discriminado) era usado nesses tempos para descrever os privilégios concedidos por governantes otomanos ou de outros países muçulmanos a Estados cristãos, permitindo que seus cidadãos residissem e negociassem em seus domínios sem se tornarem passíveis de ônus fiscais e de outra natureza, impostos por esses governantes aos seus próprios súditos não-muçulmanos. Privilégios desse tipo foram concedidos aos Estados marítimos italianos durante os sécs.XIV e XV. No séc.XVI, o costume foi estendido à França (1569), Inglaterra (1580) e a outros países. Numa tradução da época, as imunidades concedidas aos ingleses em 1580 incluíam as seguintes disposições:²

Nós, o sacratíssimo imperador muçulmano... o muito poderoso príncipe Murad Can, em sinal de nossa amizade imperial, que por este dizemos e declaramos que mantemos com a atual Elizabeth rainha da Inglaterra... que o povo e súditos da mesma rainha podem com tranquilidade e segurança vir aos nossos principescos domínios, com seus bens e mercadorias, cargas e outros produtos, por mar, em grandes e pequenos navios, e por terra com suas carruagens e animais, que nenhum homem os molestará, e que eles poderão comprar e vender sem impedimento e observar os costumes e ordens de seu próprio país...

Item, se qualquer inglês para aqui vier para residir ou comerciar, seja ele casado ou solteiro, não pagará imposto por cabeça...

Item, se qualquer desacordo ou controvérsia ocorrer entre os ingleses, eles apelarão para seus cônsules e governadores, de modo que nenhum homem deve molestá-los, mas deixar que livremente assim ajam, para que a controvérsia iniciada possa ser terminada de acordo com seus próprios costumes...

Item, se os navios de guerra de nossa alteza imperial se fizerem em qualquer tempo ao mar, e encontrarem quaisquer navios ingleses carregados com mercadoria, nenhum homem os deterá, mas os saudará cordialmente, e não lhes fará mal, pois como demos e concedemos artigos e privilégios aos franceses, venezianos e a outros Reis e príncipes nossos confederados, assim damos os mesmos aos ingleses: e, contrária a esta nossa divina lei e privilégio, que nenhum homem se atreva a fazer qualquer coisa.

... e, enquanto a rainha da Inglaterra, de sua parte, devidamente, mantenha e observe este acordo e santa paz, expressados neste privilégio, nós também, de nossa parte imperial, determinamos e comandamos que o mesmo seja feito e observado.

A relação entre os dois Estados, no entanto, dizia respeito ainda a outras coisas, além de comércio. Uma carta de junho de 1590 do sultão Murad III à rainha

Elizabeth I — uma das muitas conservadas no Public Record Office — conclui nos seguintes termos:³

Quando Vossa Majestade se voltar e se lançar contra os espanhóis infiéis, com os quais está sempre em conflito e às turras, com ajuda de Deus sereis vitoriosa. Não deveis abster-vos de tornar os que encontrardes alimentos para a espada e alvos para a flecha. Não omitais de nos informar de vossos assuntos que forem necessários comunicar. Se assim aprouver a Deus — que Ele seja louvado — nós, de nossa parte, não permaneceremos ociosos. Na ocasião oportuna, tomaremos as necessárias medidas para fustigar os espanhóis infiéis e, em qualquer caso, vos daremos ajuda e assistência. Que estas palavras sejam notadas.

Com o progressivo declínio do poder dos Estados muçulmanos e a mudança nas relações efetivas entre eles e seus vizinhos cristãos, as imunidades vieram a conferir privilégios muito superiores aos inicialmente pretendidos. Em fins do séc.XVIII e princípios do séc.XIX, a proteção de uma potência europeia trazia importantes vantagens fiscais e comerciais. E surgiu o costume de missões diplomáticas europeias distribuírem *berats*, documentos ou certificados de proteção, numa ampliação abusiva de seus direitos de imunidades. Originariamente, esses certificados destinavam-se apenas a proteger funcionários e agentes contratados localmente dos consulados europeus. Mas, por abuso, foram vendidos ou concedidos a número crescente de comerciantes locais que, dessa maneira, adquiriam um status privilegiado e protegido. As autoridades otomanas tentaram em vão combater esse abuso. Em fins do séc.XVIII e princípios do XIX, o sultão Selim III, incapaz de vencer os cônsules das potências europeias, resolveu aliar-se a eles e ele mesmo passou a emitir esses *berats* — não a muçulmanos, mas a cristãos otomanos e mercadores judeus. Esses documentos conferiam o direito de negociar com a Europa, juntamente com certas isenções e privilégios legais, fiscais e comerciais, e tinham a intenção de permitir que súditos otomanos concorressem em condições mais ou menos iguais com súditos estrangeiros. O efeito disso foi criar uma nova classe privilegiada, na qual gregos otomanos, graças a suas habilidades e oportunidades marítimas, logo conquistaram uma posição de superioridade. Em princípios do séc.XIX, o sistema foi estendido aos comerciantes muçulmanos, mas poucos o aproveitaram.

Há na história outros exemplos de economias relativamente simples que foram estimuladas pelo impacto comercial de uma sociedade mais ativa e mais complexa. No Oriente Médio, excepcionalmente, os agentes e os beneficiários imediatos da mudança, tanto dentro quanto fora da região, foram os estrangeiros. Eles eram, claro, europeus, mas, mesmo nos países muçulmanos, os principais atores, se não realmente estrangeiros, eram os membros de minorias religiosas, considerados como marginais pela sociedade majoritária dominante. Uma frase

turca comum estabelecia uma distinção entre “francos”, isto é, estrangeiros procedentes da Europa, “e francos de água doce”, isto é, a população levantina local superficialmente europeizada.

Nos primeiros anos do séc.XX, era esmagadora a predominância de estrangeiros e membros de minorias em assuntos financeiros. Numa lista de 40 banqueiros privados de Istambul, preparada em 1912, os que puderam ser identificados pelo nome incluíam 12 gregos, 12 armênios, oito judeus, e cinco levantinos ou europeus. Uma lista semelhante de 34 corretores de Istambul incluía 18 gregos, seis judeus, cinco armênios e nenhum turco.

Gregos, armênios e judeus turcos viviam separados de seus vizinhos não só pela religião, mas até mesmo pela língua. Nos países de fala árabe, essa divisão pelo menos não existia, uma vez que cristãos e judeus compartilhavam da língua árabe comum com seus vizinhos muçulmanos. Esse fato permitiu que a nova burguesia comercial cristã que surgiu no porto de Beirute e em volta dele a partir da década de 1830 se transformasse em algo que antes não existira — uma classe média próspera, educada, que se comunicava em árabe. Embora fossem ainda proibidos por sua identidade cristã de desempenhar qualquer grande papel social ou político, ainda assim o domínio e o uso do idioma local permitiu-lhes dar uma grande contribuição ao renascimento cultural árabe.

As minorias religiosas participaram também de uma segunda forma de infiltração ocidental — a ocupação de posições de poder e influência nos países da região. Após o Tratado de Kuçuk Kaynarca, os russos estabeleceram um virtual protetorado sobre as comunidades cristãs ortodoxas do Império otomano. Cristãos ortodoxos formavam a maioria esmagadora dos habitantes das províncias gregas e balcânicas, além de minorias substanciais na Anatólia e nas terras da Síria. O status de Protetor da Ortodoxia assumido pelos czares lhes dava grande influência sobre importantes elementos da população otomana. Os franceses criaram um protetorado semelhante no que interessava aos súditos católicos romanos do sultão. Estes, embora menos numerosos do que os cristãos ortodoxos, não eram insignificantes em número e, em particular, incluíam a vitalmente importante Igreja Maronita do Líbano. Nessa busca de minorias religiosas para proteger, os britânicos estavam em desvantagem, em comparação com seus rivais franceses e russos. As comunidades protestantes eram pouquíssimas e insignificantes, a despeito do trabalho de missionários britânicos, alemães e americanos para lhes aumentar o número. Secretários do exterior britânicos cogitaram em estender a proteção britânica a outros grupos, tais como judeus ou drusos, cuja direito a tal proteção — ou necessidade da mesma — poderia dar motivo a dúvida, mas cujos serviços ao protetor poderiam ser possivelmente úteis. A Alemanha, uma potência predominantemente protestante, incorria na mesma desvantagem, mas finalmente resolveu o problema estendendo sua proteção ao Império otomano como um todo.

A proteção religiosa assumia grande número de formas. Uma preocupação óbvia eram os interesses e o bem-estar dos súditos otomanos da religião protegida. Nas condições reinantes no séc.XIX, de fraqueza otomana e força européia, manifestadas no sistema de imunidades, isso equivalia a um direito quase ilimitado de interferência em praticamente todos os aspectos dos assuntos internos do país. Além disso, as necessidades religiosas e educacionais dos cristãos e judeus otomanos eram atendidas por uma rede cada vez mais ramificada de missões, escolas e outras instituições educacionais, culturais e sociais. Na maioria cristãs, com algumas judaicas e algumas designadas como seculares, elas atraíram um número crescente de muçulmanos, além de alunos das minorias. Indivíduos formados por essas escolas na região eram enviados a universidades do Ocidente para fazer estudos superiores e, da segunda metade do séc.XIX em diante, faculdades ocidentais foram abertas em certo número de cidades da zona. A educação tornou-se um meio importante para ampliar a influência cultural e, por conseguinte, também, em última análise, econômica e política, da potência patrocinadora. Nessa área, os franceses foram inicialmente os mais bem-sucedidos, seguidos pelos italianos e, mais tarde, pelos britânicos, alemães e americanos. O trabalho russo, embora importante entre os cristãos ortodoxos, teve dimensões relativamente pequenas. Os missionários ocidentais poucas conversões fizeram entre os muçulmanos, os seus alvos ostensivos (a apostasia é crime punível com a morte na lei islâmica), mas produziram algum impacto entre a população cristã, e um pequeno número de cristãos ortodoxos, armênios e de outras seitas orientais converteram-se a uma ou outra forma de protestantismo ou ao catolicismo romano.

Outra preocupação religiosa das potências estrangeiras era a proteção dos lugares santos cristãos em Jerusalém e outros locais da Palestina. Durante séculos, eles haviam sido veementemente disputados pelas igrejas locais, agindo as autoridades turcas como mediadoras desdenhosas, mas, no todo, eficazes. O envolvimento das grandes potências como protetoras de suas respectivas igrejas elevou pequenas disputas locais ao status de conflitos internacionais e desempenhou algum papel nos fatos que culminaram na Guerra da Criméia.

A proteção era exercida através das embaixadas e consulados que, graças ao sistema de imunidades, adquiriram extensa jurisdição e poderes dentro do Império otomano. Elas administravam suas próprias leis e tinham tribunais, prisões e mesmo correios próprios.

No trabalho educacional da Europa no Oriente Médio um elemento teve particular importância — a instrução militar. O teste de fogo demonstrara que, nessa época, as artes militares da Europa eram superiores às do islã e, forçosamente, os Estados muçulmanos tinham que se voltar para os mestres europeus. Durante muito tempo, europeus isolados tinham chegado à Turquia para tentar fazer fortuna como peritos ou conselheiros militares, tendo alguns

deles realizado carreiras notáveis. Em fins do séc.XVIII, porém, esses arranjos privados já não eram suficientes. No outono de 1793, o sultão enviou um despacho a Paris, com uma lista de oficiais e técnicos que desejava recrutar na França. Dois anos depois, Istambul enviou uma segunda e mais longa lista ao Comitê de Segurança Pública. Em 1796, o novo embaixador francês na Turquia trouxe consigo um grupo completo de peritos militares. A cooperação militar franco-turca foi interrompida pela guerra de 1798-1802, na qual França e Turquia tomaram posições opostas, mas voltou a ser reativada quando se tornaram aliadas e atingiu um alto nível durante o ataque anglo-russo à Turquia em 1806-7.

Nova partida foi dada na década de 1830, quando o sultão reformador Mahmud II pediu ajuda a governos ocidentais para modernizar as forças armadas. Uma missão militar prussiana chegou ao país em 1835, seguida de uma missão naval britânica em 1838, iniciando-se um relacionamento que continuou durante todo o séc.XIX e chegou a este século.

Uma ação semelhante começou ainda mais cedo no Egito, onde o governador otomano, Muhammad Ali Paxá, tentava fundar um principado independente. Ele, também, começou recrutando estrangeiros isolados e, especialmente, peritos militares e técnicos franceses. Em 1824, porém, convidou uma missão militar completa da França, onde, com a derrota final de Napoleão, havia grande número de militares disponíveis para emprego. Essa missão foi a primeira de uma longa série de outras.

No Irã, mais distante dos centros de poder europeus, a mudança ocorreu em ritmo mais lento. O país envolveu-se pela primeira vez na política européia durante o período napoleônico, e França e Grã-Bretanha lhe enviaram missões militares, a primeira em 1807-8 e a segunda em 1810, a fim de treinar os exércitos iranianos. Daí em diante, certo número de oficiais russos, franceses e italianos serviram como instrutores, mas com efeito limitado. A modernização do exército iraniano só começou realmente no séc.XX.

A instrução militar veio quase toda da Europa ocidental e, principalmente, da Grã-Bretanha, França e Prússia, e mais tarde da Alemanha. Alguns italianos figuraram também como instrutores e, após o término da Guerra Civil Americana, certo número de oficiais americanos, cujos serviços não eram mais necessários no seu país, conseguiram fazer carreira no Egito. Excetuado o Irã, os russos não apareceram como instrutores ou conselheiros até o séc.XX.

Foram consideráveis as ramificações da instrução militar. Ela incluiu o envio de alunos a academias militares e navais do Ocidente, convite a oficiais ocidentais para lecionar em colégios de estado-maior, utilização de ocidentais como conselheiros, e às vezes como oficiais executivos, nas forças armadas e, claro, fornecimento de armas, equipamento e perícias tecnológicas. Embora esse processo nunca se aproximasse da escala e importância que adquiriu na década

de 1950 e depois, foi, ainda assim, fator de alguma importância na política de poder no séc.XIX e princípios desse século.

No séc.XIX, as potências européias desempenharam um papel direto mais ativo nos assuntos econômicos internos do Oriente Médio, que por seu lado envolveu-se cada vez mais na rede internacional de comércio e finanças. As mudanças resultantes desse envolvimento abrangeram praticamente todos os aspectos da vida na região.

Como consequência imediata, houve a enorme ampliação da área agrícola cultivada, com exploração de terras aproveitáveis que haviam sido negligenciadas durante séculos, facilitada pelo aumento das condições de segurança e pela recuperação; e, em muitos locais, pela construção de extensos sistemas de irrigação. Culturas comerciais foram introduzidas ou muito expandidas para fins de exportação, principalmente as de algodão, seda, tabaco, tâmaras, ópio, café, trigo e cevada. A mudança de culturas de subsistência para culturas comerciais, ocorrendo simultaneamente com a ocidentalização do sistema jurídico, trouxe mudanças importantes no sistema de posse da terra, cujo efeito geral foi o declínio da propriedade comum da aldeia, da comunidade ou da tribo e a ampliação do sistema europeu de posse livre e alodial. Essa expansão da fronteira agrícola foi, em grande parte, de origem local, iniciada em parte pelos governos e, até certo ponto, pela nova classe emergente de donos de terra com posse alodial. Grande parte do capital necessário, no entanto, veio do exterior sob a forma de empréstimos ou investimentos. Empresas européias, protegidas pelos privilégios extraterritoriais do sistema de imunidades contra o controle do governo, predominaram na exploração dos recursos dos países do Oriente Médio.

A iniciativa e o conhecimento estrangeiros desempenharam também um papel decisivo no desenvolvimento dos serviços — o telégrafo, os principais portos do Mediterrâneo oriental, as estradas de ferro do Egito, Turquia, Síria e Iraque, bem como melhoramentos públicos, como sistemas de abastecimento de água, gás, transporte municipal e, mais tarde, eletricidade e serviço telefônico nas principais cidades.

Linhas locais de transporte marítimo de passageiros ligaram Istambul ao mar Negro e ao Egeu, mas foram as estrangeiras que forjaram os primeiros elos com a Europa. Uma companhia austríaca iniciou operações em 1825, logo seguida por linhas francesas, britânicas, russas e italianas, que estabeleceram serviços entre portos otomanos e europeus e também entre diferentes regiões do Império. Um novo e importante serviço iniciou-se em 1837, quando linhas marítimas regulares britânicas passaram a fazer a ligação da Europa com a Alexandria e a Índia pelo Suez, com transbordo por terra entre os dois portos, levando correspondência e, em seguida, mercadorias e passageiros. No início, o transporte era feito por barcos a vapor pelas vias fluviais internas e em carroças nas estradas recém-abertas. A construção de estradas de ferro egípcias a partir

de 1851 e, ainda mais, a abertura do canal de Suez, em 1869, tornaram o Egito mais uma vez a principal rota entre a Europa e o sul da Ásia e ponto nodal no comércio mundial. Nesses anos, o desenvolvimento da navegação a vapor no mar Cáspio e no golfo Pérsico ligaram mais estreitamente o Irã à Rússia e à Europa ocidental.

Com a Guerra da Criméia iniciou-se uma nova fase na penetração financeira europeia. O governo otomano fizera tentativas para levantar recursos, mediante empréstimos internos, em data tão remota como fins do séc.XVIII e princípios do séc.XIX. As necessidades e oportunidades da Guerra da Criméia encorajaram-no a procurar um novo tipo de empréstimo, lançado nos mercados financeiros da Europa. O primeiro deles, de 3 milhões de libras esterlinas a juros de 6%, foi levantado em Londres em 1854; o segundo, de 5 milhões, a juros de 4%, no ano seguinte. Entre 1854 e 1874, empréstimos no exterior foram tomados quase todos os anos, atingindo um total nominal de 200 milhões de libras esterlinas. No mesmo período, ocorreu uma rápida expansão dos serviços bancários na área. Nos 20 ou 30 anos precedentes, banqueiros privados britânicos e de outras nacionalidades já haviam se estabelecido em vários portos marítimos do Mediterrâneo. A partir de meados da década de 1850, houve uma série de grandes iniciativas, incluindo a fundação de bancos como o Banco do Egito (1855), o Banco Otomano (1856), o Banco Anglo-Egípcio (1864) e outros, bem como filiais dos maiores bancos britânicos, franceses, alemães e italianos. Esses bancos, inteiramente europeus, dominavam entre si as finanças do Oriente Médio. Só depois da I Guerra Mundial é que surgiram bancos genuinamente turcos, iranianos, egípcios e árabes, e só depois da II Guerra Mundial é que eles conseguiram controlar uma parte significativa de seus negócios financeiros totais.

Considerados de alto risco, os empréstimos à Turquia eram concedidos em condições muito desfavoráveis ao país. O dinheiro era usado na maior parte para cobrir despesas orçamentárias regulares ou gasto em projetos antieconômicos de desenvolvimento. O resultado foi o *crash* de Outubro de 1875, quando o governo otomano suspendeu os pagamentos dos juros e do principal da dívida. Após algumas negociações, chegou-se a um acordo, com representantes dos portadores de títulos na Europa, que fez parte do decreto de 20 de dezembro de 1881, que criou um “Conselho de Administração da Dívida Pública”, controlado diretamente pelos credores estrangeiros e a eles subordinado. Sua função era assegurar o pagamento do serviço da dívida pública otomana consolidada, para cujo fim certas receitas foram transferidas pelo governo otomano ao Conselho, de forma “absoluta e irrevogável... até a amortização completa da dívida”. Em 1911, o quadro de pessoal deste Conselho contava com 8.931 funcionários, mais do que o do próprio Ministério das Finanças do país. Um processo paralelo de endividamento, falência e sindicância no Egito terminou com a Lei de Liquidação de 1880, que destinou metade da receita total do país ao governo,

para fins administrativos, e o restante, à parte a contribuição para um fundo de consolidação, ao serviço da dívida. Em ambos os países, novos empréstimos foram contraídos nos primeiros anos deste século, mas, desta vez, os vários mecanismos criados pelos portadores de títulos para proteger seus investimentos asseguraram que o capital, ou pelo menos grande parte dele, seria usado produtivamente.

Ainda assim, em meio a todas essas mudanças e a despeito das atividades em rápida expansão das empresas européias e de seus beneficiários, estrangeiros e minoritários, a situação da massa da população pouco se modificou. Em um único aspecto uma mudança importante pode ser medida — no aumento da população. Após séculos de estagnação ou declínio, ocorreu um grande crescimento demográfico no séc. XIX. Alguns exemplos devem ser suficientes, à vista dos números disponíveis. A população de Istambul, da Anatólia e das Ilhas subiu de cerca de 6.500.000 em 1831 para 11.300.000 em 1884 e 14.700.000 em 1913. A população estimada do Egito cresceu de aproximadamente 3.500.000 em 1800 para 4.580.000 em 1846, 6.800.000 em 1882, 9.710.000 em 1897 e 11.290.000 em 1907. Mas foram poucos os sinais de melhora do padrão de vida das populações rurais e urbanas e talvez tenha havido até certa deterioração. Simultaneamente, a ocidentalização social das classes superiores, sem qualquer mudança correspondente nas inferiores, debilitou a complexa rede de lealdades, obrigações e valores compartilhados, que havia mantido coesa a velha ordem e abriu caminho para novos conflitos e novas lideranças.

A fraqueza militar, política e econômica do mundo otomano, em comparação com a Europa cristã, teve vários tipos de explicação. Por um lado, era preciso levar em conta o enorme salto dado pelo mundo ocidental no período que se seguiu aos grandes descobrimentos, implicando uma série de mudanças tecnológicas, econômicas, sociais e políticas que não tiveram equivalentes no mundo do islã. O progresso europeu, no entanto, não foi explicação suficiente. Nas próprias terras otomanas numerosos sinais de fraqueza podiam ser observados. Numa ocasião em que os governos da Europa estavam justamente adquirindo a riqueza e a força necessárias para manter seu novo papel, o sultão perdia todo poder: na capital, para ministros e cortesãos; nas províncias, para governantes autônomos e hereditários, sob o que se tornara uma suserania na maior parte nominal.

A transferência de poder fez-se acompanhar de extensas mudanças nos sistemas de posse da terra e de tributação. Na ordem otomana tradicional, a cavilha mestra dos sistemas militar e fiscal agrário era o cavalariano *sipahi*, detentor de uma área de terra doada, conhecida como *timar*.

O sistema *sipahi* alcançou o auge em princípios e meados do séc. XVI. Daí em diante, começou a declinar, embora só desaparecesse em princípios do

séc.XIX. Ao perder importância, os *sipahis* foram substituídos no campo por tropas regulares e, no interior, pela delegação da cobrança de impostos. Vagando os *timars* com a morte ou dispensa de *sipahis*, as terras não foram mais redistribuídas a novos *sipahis*, mas, com frequência cada vez maior, incorporadas aos domínios imperiais, como maneira de assegurar maior receita tributária para o erário. Essas receitas, no entanto, não eram, em sua maior parte, arrecadadas por funcionários do Estado. Em vez disso, eram vendidas como franquias, inicialmente em uma base anual fixa, pagando o franqueado antecipadamente pelo direito de arrecadar os impostos durante um ano. Por abuso, o período de concessão da franquia tornou-se cada vez mais longo, até que finalmente se transformou em um sistema denominado *malikane*, uma forma de mandato que, embora fosse em teoria limitado, tornou-se uma forma de posse alodial concedida em caráter vitalício e mesmo transmissível por herança, e alienável. Em fins do séc.XVII, o sistema fora introduzido em numerosas províncias do império e, durante o séc.XVIII, a despeito de tentativas feitas para aboli-lo, tornou-se geral.

O sistema *malikane* forneceu base econômica aos *ayans*, que se tornaram os verdadeiros governantes do interior. A fraqueza do governo central e sua perda de controle efetivo das províncias ajudaram os *ayans* a adquirir poder político e, às vezes, a se tornarem governantes locais autônomos. O direito de cobrar imposto foi, de várias maneiras, transformado em propriedade de domínio absoluto: por compra ou concessão do governo, por prescrição, ou por simples usurpação, em desafio às autoridades.

Esses *ayans* eram de diversas origens. Incluía ricos donos de terra, comerciantes, certo número de *sipahis* que consideravam esse sistema uma forma de mandato mais lucrativa e menos perigosa do que a doação devida à condição de militares e, com o tempo, uma série inteira de funcionários da corte e do harém, que trabalhavam sozinhos ou por intermédio de agentes. Os *ayans* passaram nesse momento a lembrar uma pequena aristocracia com domínio absoluto, escolhendo seus próprios líderes e representantes, que eram reconhecidos como tais e não nomeados pelo governo.

Crescendo em poder econômico, expandiram-se também as funções dos *ayans*, que passaram a incluir a manutenção da lei e da ordem. Para esse fim, por outro lado, recrutaram e mantiveram forças armadas próprias, e alguns deles se tornaram mesmo governantes hereditários de territórios definidos. Tornando-se mais poderosos, o governo de Istambul julgou conveniente delegar a eles, em alto grau, o exercício da maioria dos assuntos provincianos e a administração de algumas das cidades. Em 1786, o sultão e o governo, temendo o poder cada vez maior desse grupo, tentaram eliminá-lo do governo municipal e nomear prebostes urbanos, mas logo depois foram obrigados a abolir este cargo e devolver o governo aos *ayans*.

Por essa época, eles haviam se tornado mais do que uma pequena aristocracia e magistratura provinciana. A partir de inícios do séc.XVIII, governantes locais na Anatólia passaram a assumir o controle de áreas muito extensas. Esses indivíduos, conhecidos como *derebeis*, eram de várias origens. Alguns apareceram pela primeira vez como funcionários provincianos do governo central; outros saíram de famílias locais importantes. Tolerados e às vezes reconhecidos pelo governo central, eles criaram principados autônomos, hereditários, em uma relação mais de vassalagem do que de subordinação ao sultão. Em tempos de guerra, serviam, com os demais contingentes, nos exércitos do sultão, que passaram a consistir, em grande parte, desses corpos de tropa quase feudais. A Porta lhes concedeu títulos oficiais como governadores ou intendentes, mas eles eram na verdade independentes em seus próprios territórios. Em inícios do séc.XIX, quase toda a Anatólia estava nas mãos de várias famílias de *derebeis*, com apenas duas províncias, Karaman e Anadolú, sob administração direta de Istambul.

Uma situação paralela ocorreu na península balcânica. O controle efetivo era exercido por governantes locais, como o famoso Tepedelenli Ali Paxá, governador de Yannina, e Pasvanoglu Osman Paxá, governador de Vidin, que criaram exércitos próprios, cobraram impostos próprios, cunharam moeda própria e até mantiveram relações diplomáticas com potências estrangeiras. Muitos dos servidores militares e civis de Ali Paxá foram recrutados entre a população grega, que, dessa maneira, adquiriu gosto pela independência e as habilidades necessárias para exercê-la. Nas regiões de língua árabe do Império, o Egito se tornara virtualmente autônomo, enquanto no Iraque e nas zonas central e meridional da Síria governadores nominalmente subordinados ao governo central agiam, na verdade, como chefes dinásticos independentes e até lutavam por poder com chefes tribais e feudais locais. Na península arábica, a autoridade otomana nunca se firmara e era nesse momento abertamente desrespeitada pela ascensão de uma nova dinastia, a Casa de Saud, inspirada por um movimento revivalista religioso, o Wahhabis.

No séc.XVIII, escravos caucasianos contribuíam com o grosso dos novos alunos na Escola de Pajens do palácio, da qual ainda saía grande parte dos governadores e administradores do Império. Não significava isso, porém, que os caucasianos haviam substituído inteiramente os naturais dos Bálcãs nos cargos que haviam outrora mantido na elite governante. Muitos deles ainda permaneciam nos seus postos e, no palácio e em outras dependências do que fora outrora o sistema de escravos, o recrutamento foi aberto a súditos muçulmanos livres, inicialmente por abuso e, mais tarde, por costume tolerado. A redução e eventual cessação do ingresso de sangue novo através do *devshirme* foram apenas parcialmente compensadas pela aquisição de escravos de origem caucasiana. A resultante carência de recrutas convenientes para o serviço do

Estado levou ao enfraquecimento das barreiras que haviam previamente separado os diferentes ramos e ao aparecimento de indivíduos de formação civil em cargos como governador provinciano ou mesmo grão-vizir, que haviam sido antes privilégios da elite militar e escrava administrativa.

No séc.XVIII, havia duas principais estruturas de carreira civil no sistema otomano. A primeira, a burocracia, constituída muitas vezes de descendentes dos recrutas do *devshirme*; a segunda, a hierarquia religiosa, conhecida coletivamente como ulemá. Em todos os ramos do serviço, observava-se a tendência para que as profissões e carreiras se tornassem hereditárias. Este fato era notado sobretudo entre os ulemás, que conseguiram utilizar a lei muçulmana sobre fundações de caridade para preservar e transmitir a herdeiros as propriedades da família, em um período de insegurança geral. Essa situação foi observada já em 1717 por uma aguda observadora inglesa, Lady Mary Wortley Montagu, que escreveu sobre os ulemás:⁴

Essa seita de homens é igualmente capaz de obter nomeação nos termos da Lei ou da Igreja, uma vez que essas duas Ciências formam uma só, sendo advogado e sacerdote a mesma coisa. Eles são os únicos homens realmente importantes no Império. Todos os empregos lucrativos e as rendas da igreja estão nas mãos deles. O Grand Signor, embora herdeiro de seu povo, nunca se atreve a tocar-lhes as terras ou o dinheiro, que passam em sucessão ininterrupta para seus filhos. É verdade que perdem esse privilégio quando aceitam um lugar na Corte ou o título de Bassa, mas são raros os exemplos de tais idiotas entre eles. Podeis facilmente avaliar o poder desses homens, que se apossaram de todo o Saber e de quase toda a riqueza do Império. Eles são os verdadeiros autores, embora os soldados sejam os atores das revoluções.

Dessa maneira, na mesma ocasião em que perdia o controle das províncias para uma pequena aristocracia recém-formada e para a magistratura, o sultão era obrigado também a dividir o próprio governo central com um novo grupo, ou melhor, grupos de detentores hereditários de autoridade. A longa e, no início, bem-sucedida luta que travaram para impedir a formação de uma classe hereditária de proprietários de terra, e mesmo de governantes, malogrou no fim. Nessa época de fraqueza, surgiram novos elementos — os donos da terra, que arrecadavam impostos, administravam justiça, lutavam entre si pelo domínio de províncias e, em última análise, da capital e do próprio soberano.

No estado atual dos estudos históricos otomanos, esses grupos não podem ser identificados e definidos com precisão. Podemos, no entanto, distinguir na obscuridade geral certas linhas mutáveis que sugerem, ainda que vagamente, as formas dos grupos e interesses em luta, cujos choques e ligações determinaram o

curso dos fatos em Istambul em fins do séc.XVII e no séc.XVIII.

Uma delas é o cargo de grão-vizir, mais tarde conhecido como Sublime Porta, que, à medida que declinava o poder real do sultão e do Conselho Imperial, tornou-se o centro efetivo da autoridade e do governo. Sob o grão-vizir funcionava uma hierarquia de servidores graduados e um grande quadro burocrático dotado de senso de lealdade profissional à categoria. Esses cargos foram os lares de muitas grandes famílias de administradores da capital, cujas origens retroagiam aos Bálcãs. E forneceram também uma carreira à população muçulmana livre, educada, da capital e das cidades provincianas.

O grande rival do vizirato era o palácio imperial — que se tornara também em parte um grupo social hereditário, mas que era ainda fortemente influenciado pelos novos ingressos de escravos caucasianos e também africanos. Estes últimos eram usados principalmente em tarefas humildes, mas, como eunucos, podiam chegar a posições de grande poder. O eunuco-chefe negro, conhecido como o Aga das Mulheres (*Kızlar Agası*), era um dos personagens mais influentes da corte otomana. A facção palaciana gozava de imensa vantagem por controlar o acesso à pessoa do soberano e era muitas vezes capaz de exercer grande poder no Império e mesmo indicar candidatos seus para o grande vizirato. Historiadores simpáticos ao vizirato estigmatizam esses períodos de dominação palaciana como “o governo de odaliscas e eunucos”, condenando os cortesãos e seus agentes como egoístas, gananciosos e irresponsáveis.

Seria simplificar demais descrever a luta pelo poder como simplesmente uma choque entre a Porta e o palácio — entre os burocratas e os cortesãos. Ambos eram subdivididos em muitos grupos e facções, às vezes se aliando em coalizões transitórias que cruzavam a linha divisória. Mas havia também outros interesses que afetavam a luta — janízaros e hierarquia religiosa; corporações independentes com políticas e interesses próprios; burocracia central e provinciana; notáveis e príncipes provincianos, muitos dos quais mantinham agentes em Istambul com os bolsos recheados de dinheiro; mercadores e financistas, principalmente gregos, que embora oficialmente excluídos da vida política mantinham sociedades e entendimentos com a corte e a Porta; e mesmo sobreviventes da cavalaria feudal que, embora diminuindo em número e importância, ainda conseguiam representar um papel em certos períodos críticos.

Enquanto cortesãos e burocratas, escravos e nascidos livres, caucasianos e rumelianos lutavam pelo controle da máquina do governo e da extorsão, o próprio Império, como percebiam muitos na época, agonizava. Mas não morreu. Mesmo nos dias mais negros do séc.XVIII, o Império ainda podia convocar força suficiente para evitar a perda permanente de quase todas suas províncias muçulmanas para rivais estrangeiros ou locais. E o que é ainda mais notável, conseguia ainda encontrar homens leais e íntegros em quantidade suficiente para servi-lo na capital e nas províncias e salvá-lo das piores consequências de sua

própria desunião e desordem.

Em fins do séc.XVIII, porém, o sultão e seus conselheiros tiveram certeza de que haviam chegado a uma situação de crise. Embora o Império ainda fosse suficientemente capaz de recuperar uma curta soberania sobre os governantes rebeldes das províncias, o sultão não podia impedir a desintegração do território e a redução da autoridade. Sabia, também, que seus moderados sucessos nas guerras contra a Rússia e a Áustria deviam-se menos a seus méritos do que aos desacordos e suspeitas entre seus inimigos, ao medo da expansão prussiana e à ameaça desconhecida de uma nova sublevação na França.

CAPÍTULO 16

Resposta e Reação

Durante muitos séculos, os muçulmanos haviam se acostumado a uma concepção de história, segundo a qual eram os portadores da verdade de Deus, com o dever sagrado de levá-la ao resto da humanidade. A comunidade islâmica a que pertenciam era a corporificação da finalidade de Deus na terra. Os soberanos islâmicos que a governavam, herdeiros do Profeta e guardiães da mensagem que ele recebera de Deus, tinham o dever prescrito por Deus de manter e aplicar a Lei Santa e estender a área em que ela prevalecia. A esse processo, em princípio, não havia limites. No séc.XVI, o autor turco do primeiro — e por longo tempo único — trabalho muçulmano sobre a América descrevia a descoberta e conquista pelos europeus do que chamou de “o Novo Mundo” e, piedosamente, manifestava a esperança de que essas terras, no devido tempo, fossem iluminadas pelo islã e acrescentadas aos domínios otomanos.

Entre o Estado muçulmano e os vizinhos infiéis havia uma situação perpétua e obrigatória de guerra, que só terminaria com o triunfo inevitável da fé sobre a descrença e o ingresso de todo o mundo na Casa do Islã. Entremetidos, o Estado e a comunidade muçulmanos eram o único repositório do iluminismo e da verdade, cercado pelas trevas da barbárie e da descrença. A preferência de Deus por sua própria comunidade era manifestada neste mundo pela vitória e o poder, como acontecera desde os dias do Profeta.

Essas crenças, herdadas da Idade Média, haviam sido profundamente reforçadas pelos grandes sucessos otomanos nos sécs.XV e XVI, quando os exércitos do islã chegaram ao próprio coração da cristandade, e foram revividas pelos sucessos transitórios, mas às vezes impressionantes, das armas muçulmanas no séc.XVIII. Para os fiéis, constituiu um reajustamento lento e doloroso aceitar e adaptar-se à nova situação, na qual o curso dos fatos era determinado não pelo Estado muçulmano, mas pelo adversário cristão, e na qual a própria sobrevivência desse Estado poderia, ocasionalmente, depender da ajuda ou mesmo da boa vontade de algumas das potências infiéis.

A derrota no campo de batalha constituiu o mais convincente e irrefutável dos argumentos e, só após a assinatura do Tratado de Carlowitz, que selou a primeira grande derrota otomana, é que os círculos governamentais fizeram as primeiras tentativas para conhecer os costumes do Ocidente e identificar aqueles que

mereciam ser imitados.

No início, os turcos encararam o problema principalmente em termos militares e propuseram remédios militares. Os exércitos cristãos haviam provado que lhes eram superiores no campo de batalha. Poderia haver, por conseguinte, alguma vantagem em lhes adotar as armas, as técnicas e os métodos de treinamento. Várias vezes no séc.XVIII, o governo otomano criou escolas de treinamento nos métodos europeus de guerra, contratando instrutores europeus para ensinar seus oficiais e cadetes. Desse começo modesto, com a passagem do tempo, ocorreram profundas mudanças. Jovens muçulmanos que haviam se acostumado a desprezar os ocidentais bárbaros e descrentes, nesse momento recebiam-nos como mestres e eram obrigados a aprender suas línguas e ler seus livros. Em fins do séc.XVIII, jovens cadetes das escolas de artilharia e engenharia, que haviam aprendido francês a fim de ler os manuais, tiveram acesso também a outros tipos de leitura. Algumas das idéias que descobriram revelaram-se mais explosivas do que tudo que os instrutores de artilharia podiam oferecer.

Às reformas militares seguiram-se outras brechas na barreira que separava os dois mundos. Em 1729, a longa resistência à tipografia foi finalmente vencida e, finalmente, uma tipografia turca teve permissão para funcionar. Em 1742, ao ser fechada, ela havia produzido 17 livros. Incluíam eles um tratado sobre as artes militares dos exércitos da Europa e uma longa descrição da França, escrita por um embaixador turco que servira nesse país em 1721.

A influência cultural do Ocidente, no entanto, continuou insignificante. Era mínimo o número de livros traduzidos e a maioria tratava de assuntos práticos, na maior parte políticos e militares. As exportações que chegavam ao país, contudo, começavam a condicionar o gosto turco e as influências européias podiam ser identificadas em assuntos tão fundamentais quanto a arquitetura religiosa, e até mesmo na mesquita imperial. A arquitetura de uma sociedade revela muito sobre sua natureza, condições e maneira como se interpreta. Tal como os arranha-céus da moderna Nova York ou as pirâmides e templos do antigo Egito, as grandes mesquitas imperiais de Istambul expressavam o poder e a autoconfiança de uma sociedade próspera e em expansão. O Império otomano, tal como seus predecessores no Oriente Médio, era acima de tudo um Estado islâmico e tinha como prédios mais característicos e magníficos, sem exceção, os locais de adoração. Em comparação, o Palácio Topkapı, onde viveram durante longos séculos os sultões, parecia quase insignificante. É bem verdade que ocupava uma grande área e ostentava grande luxo, mas consistia principalmente de uma série de pequenos prédios, nenhum deles especialmente imponente. Fora construído sem dúvida no mesmo espírito com que, na posse de um novo sultão, as multidões em festa saudavam-no com gritos de “Sultão, não sejais orgulhoso, Deus é maior do que vós”.

O início de mudança profunda podia ser reconhecido na mesquita Nuruosmaniye, construída em 1755 à entrada do Grande Bazar. Em estrutura geral, era uma mesquita imperial otomana no grande estilo, embora sua ornamentação sugerisse o barroco italiano. Essa decoração estrangeira, em algo tão fundamental para o Estado e a sociedade como uma mesquita imperial, era tão surpreendente como seria uma decoração em arabescos numa catedral gótica. Constituiu o primeiro sinal de uma autoconfiança que vacilava.

Poderíamos identificar muitos outros desses sinais no séc.XIX, nenhum dos quais seria mais notável do que o Palácio Dolmabahçe, construído em 1853. Duas mudanças sobressaíam. A primeira, que era, agora, não na mesquita, mas no palácio, que os sultões e seus arquitetos haviam prodigalizado recursos; com ele tentavam impressionar o mundo externo. A segunda, o colapso quase completo de valores, padrões e, poderíamos dizer, até do bom gosto tradicional, que caracterizavam no passado os prédios otomanos. O Palácio Dolmabahçe, com sua arquitetura em forma de bolo de noiva, a enorme e riquíssima decoração e extraordinária mistura de estilos e temas importados da Europa, ilustrava vividamente os objetivos ambiciosos e as direções confusas das reformas do séc.XIX.

No todo, a influência européia continuou modesta e o acesso às suas idéias limitava-se a grupos muito reduzidos da população, e até mesmo essa penetração limitada era contida e às vezes revertida por movimentos reacionários, como o que culminou na destruição da primeira tipografia turca em 1742. Se a derrota militar constituía o estímulo principal para a reforma, seu impacto foi algo diluído no séc.XVIII, durante o qual os otomanos conseguiram manter sua posição e às vezes obter mesmo alguns sucessos. O estímulo, porém, foi renovado, com força inconfundível, pelo Tratado de Kuçuk Kaynarca, a perda da Criméia e a conquista do Egito pelos franceses.

De inícios do séc.XIX em diante, o Império otomano enfrentou mais outra ameaça à integridade territorial. Além do avanço de potências estrangeiras sobre as fronteiras, nesse momento, em muitos lugares, despontavam líderes e movimentos que buscavam a autonomia ou mesmo a independência de seus países. Alguns deles davam prosseguimento a uma tendência já clara no séc.XVIII — a autonomia regional obtida pelos *ayans*, os *derebeis* e certo número de paxás insubordinados, que conseguiram construir principados nas províncias que haviam sido nomeados para governar. As tentativas do governo de restabelecer a autoridade da capital provocaram resistência. No início, os opositores obtiveram sucessos consideráveis e, em 1808, uma coalizão de *ayans* e *derebeis* reuniu-se em Istambul, juntamente com alguns dignitários do governo central, e assinaram um acordo de apoio mútuo, no qual estabeleciam reivindicações. O acordo foi ratificado, muito contra a vontade, pelo recém-entronizado sultão Mahmud II. Dessa maneira, nos inícios do séc.XIX, o sultão

muçulmano viu-se obrigado a assinar uma Carta de Direitos, reconhecendo privilégios feudais e autonomias regionais.

Nas províncias centrais do Império, contudo, o sultão conseguiu aos poucos restabelecer e reforçar a autoridade central. Nas mais remotas, o processo enfrentou maiores dificuldades. Nos países de fala árabe em particular — na Arábia, Iraque, Líbano e, acima de tudo, no Egito — governantes independentes de vários tipos lutavam por controle efetivo e prestavam uma lealdade apenas nominal ao suserano otomano. O famoso Muhammad Ali Paxá, governador do Egito de 1805 a 1848, travou uma guerra diplomática e mesmo militar contra o sultão e só não o derrotou inteiramente por intervenção de potências européias. Conseguiu, no entanto, tornar o Egito um principado autônomo e hereditário e lançá-lo no caminho da modernização. Seus sucessores reinaram até meados deste século. Mudaram de título várias vezes — de paxá a quediva, a fim de simbolizar o status quase monárquico que se arrogavam dentro do Império otomano, e em seguida, consecutivamente, para sultão e, mais tarde, rei, a fim de proclamar independência e declarar igualdade com os monarcas otomano e, mais tarde, britânico.

A influência e dominação ocidentais de século e meio no Oriente Médio, de fins do séc.XVIII a meados deste século, introduziram mudanças profundas em todos os níveis de sua existência. Até certo ponto, elas se deveram à iniciativa e intervenção de governantes e conselheiros ocidentais. Eles, contudo, tendiam, de modo geral, a serem cautelosos e conservadores em suas políticas, e as mudanças mais cruciais deveram-se menos aos ocidentais e mais a naturais do Oriente Médio favoráveis à ocidentalização.

No campo econômico, a contribuição direta dada pelos governantes do Oriente Médio foi relativamente pequena. Em alguns países, notadamente na Turquia e no Egito, os governos tentaram ocasionalmente elaborar e implementar programas de desenvolvimento econômico controlado pelo Estado, especialmente através de industrialização forçada e rápida, na qual viam a razão da riqueza e do poder do Ocidente. Instituídos em grande escala na primeira metade do séc.XIX, esses programas, no entanto, pouco efeito duradouro produziram. Na segunda metade do séc.XIX, os governos voltaram a atenção para o que tem sido chamado de “capital social fixo”, sob a forma de obras de irrigação, transporte, comunicações e benfeitorias semelhantes, deixando as atividades mais diretamente produtivas à iniciativa privada. Com exceção da agricultura, isso geralmente significava entregar essas atividades a estrangeiros e membros das minorias.

O principal esforço dos governos concentrou-se em dois objetivos: modernização militar e centralização administrativa. O objetivo desses projetos interligados era restabelecer e manter a autoridade do governo, tanto no país, contra separatistas e outros dissidentes, quanto no exterior, contra inimigos cada

vez mais poderosos. A fim de alcançar esses resultados, iniciaram o que se transformou em detalhados programas de reformas.

No começo, a reforma foi puramente militar — a necessidade de sobreviver em um mundo dominado pelo poder armado da Europa. Criar exércitos modernos, no entanto, era mais do que simples treinamento e equipamento, o que podia ser solucionado pela contratação de instrutores e compra de armas. Exércitos modernos precisam de oficiais educados para comandá-los — e de reforma da educação; de departamentos para mantê-los — e de reforma da administração; de fábricas para abastecê-los — e de reforma da economia; e de dinheiro para remunerá-los — e de uma série de inovações e iniciativas financeiras de grande alcance.

Os reformadores militares não tinham outra intenção que abrir uma eclusa no dique que, durante longo tempo, separara o islã da cristandade — uma eclusa que teria um fluxo limitado e controlado. Em vez disso, quando se deram conta, haviam iniciado uma inundação que não podiam controlar. Com as armas e tecnologias européias, e os homens que as trouxeram, vieram idéias, não menos subversivas para a velha ordem. O aumento das comunicações pessoais através da educação, diplomacia, comércio e outras formas de viagem facilitaram em muito a disseminação das novas idéias. Essas idéias foram disseminadas ainda mais pelo aumento do estudo de línguas estrangeiras, a preparação e distribuição de um conjunto cada vez maior de obras traduzidas pelas tipografias e, da década de 1820 em diante, por periódicos e, finalmente, jornais diários.

O despedaçamento da velha convicção de superioridade pelo impacto das armas ocidentais gerou um profundo mal-estar na sociedade islâmica. A insatisfação manifestou-se inicialmente nos movimentos de reforma, que visavam à modernização do exército e, destarte, do Estado, e à adoção de certos produtos da civilização ocidental, e o que se pretendia era a área limitada da tecnologia. Sem que transcorresse muito tempo, porém, a penetração de idéias estranhas e, ainda mais, a ingerência de potências estrangeiras provocaram uma poderosa reação.

No início, ela assumiu forma religiosa. Já no séc.XVIII, dois novos e importantes movimentos expressavam, de maneiras diferentes, a reação islâmica contra o poder crescente do Ocidente. No começo, ambos foram protestos contra o que era considerado como um processo de decadência interna do islã — o abandono da pureza cristalina da fé; ambos inevitavelmente preocupados com a ingerência estrangeira.

Um desses movimentos, a ordem reformada dos dervixes naqshbandi, era de origem sufi. Originário da Índia, ao chegar ao Oriente Médio espalhou-se inicialmente pelos países árabes, em seguida pela Turquia e finalmente pelas terras caucasianas. No Egito, um erudito Naqshbandi indiano deu um impulso vital à restauração da cultura local, que no entanto foi interrompida pela invasão

francesa. Na Arábia, outro naqshbandi escrevia sobre a grandeza dos antigos árabes e a pureza do islã original, aspectos estes que teriam sido distorcidos por acréscimos posteriores. Essa idéia talvez tenha contribuído para o aparecimento, na Ásia central, do segundo grande movimento da época, o dos wahhabis. Este, no entanto, era violentamente contrário ao misticismo dos sufis, que considerava como parte da decadência e da corrupção da fé naqueles dias. Puritanos em preceitos, militantes na prática, os wahhabis conquistaram grande parte da península Arábica e, em fins do séc.XVIII, estavam em condições de desafiar o Império otomano em suas fronteiras no Crescente Fértil. O poder dessa seita foi destruído em 1818, mas a fé wahhabi sobreviveu. Na verdade, desfrutou de mais do que um mero renascimento na Arábia e exerceu influência considerável, embora indireta, sobre outras terras muçulmanas. Embora a doutrina wahhabi no seu todo conseguisse apenas poucos discípulos no Oriente Médio, o revivalismo religioso que representava influenciou muçulmanos em numerosos países e imbuíu-os de uma nova militância na luta que se avizinhava contra os invasores europeus.

Ao chegarem os infiéis, a resistência foi liderada e inspirada não por sultões, vizires, soldados ou eruditos, mas por líderes religiosos populares, que representavam um ou outro desses movimentos revivalistas e que conseguiram despertar fortes paixões e canalizar grandes energias.

Mas foi nos impérios coloniais — na Ásia central russa, na Índia britânica e no norte da África francês — que a fase seguinte da resposta islâmica ao impacto do Ocidente, a de adaptação e colaboração, tornou-se mais visível. Em todas as três áreas, surgiram líderes que exortaram seus povos a aprender as línguas de seus senhores e, desta maneira, ganhar acesso aos conhecimentos modernos necessários ao progresso. Nos centros nevrálgicos do Oriente Médio, não havia ainda senhores estrangeiros, mas governantes reformadores, e intelectuais modernizantes ensinaram a mesma lição a seus ouvintes e conseguiram convencê-los.

Nos movimentos e atividades de reforma do séc.XIX, podemos discernir duas tendências distintas, que se chocaram em lutas quase contínuas. A primeira, com origem no Iluminismo da Europa central, trouxe idéias que foram bem recebidas e que eram conhecidas dos reformadores autoritários. Eles, também, tal como seus modelos da Europa central, sabiam o que era melhor para o povo e não desejavam ser desviados, pelo denominado governo popular, da tarefa de aplicá-lo. As massas inertes, acostumadas por antiga tradição a seguir e a obedecer, não podiam ainda, segundo pensavam, assumir responsabilidade por seu próprio destino, mas precisavam ser ensinadas e comandadas por aqueles cuja função histórica era ensinar e comandar — isto é, os intelectuais e os soldados.

A outra visão inspirou-se na Europa ocidental, motivada pelas doutrinas do liberalismo político e, em menor grau, econômico. Para os discípulos dessa

tendência, inicialmente na Turquia e, mais tarde, em outros países, o povo tinha direitos que precisavam ser assegurados, juntamente com o progresso geral do país, através de governo representativo e constitucional. A liberdade era entendida como a base autêntica do poder, da riqueza e da grandeza do Ocidente.

A palavra liberdade tem numerosos significados. Em princípios do séc.XIX, após a introdução de idéias políticas européias, mas antes do estabelecimento do domínio europeu direto em seus países, os naturais do Oriente Médio não a usavam ainda, como fizeram mais tarde, principalmente para denotar um atributo de grupo — a ausência de dominação estrangeira ou, em outras palavras, o que poderia ser denominado mais precisamente de independência. Usavam, sim, no sentido ocidental, com relação à posição do indivíduo dentro do grupo — a proteção ao cidadão contra o governo ilegal ou arbitrário e, por desenvolvimento ulterior da idéia, o direito de participar da formação e conduta do governo. A importação, adaptação e, em certa medida, a aplicação dessas idéias constituíram um dos fenômenos políticos mais importantes do séc.XIX e princípios deste século.

Os primeiros experimentos provisórios com conselhos e assembleias consultivos, todos eles nomeados, datavam de princípios do séc.XIX, quando, na Turquia e Egito, grupos desse tipo foram convocados para discutir assuntos tais como agricultura, educação e impostos. Em 1845, o sultão otomano chegou a convocar uma assembleia de representantes provincianos, dois escolhidos por cada província, “entre os respeitados e merecedores de confiança, homens de inteligência e cultura, que conhecem os requisitos da prosperidade e as características da população”.¹ A despeito dessas excelentes qualificações, o experimento fracassou e foi abandonado. Quase a mesma coisa aconteceu no Irã pouco depois.

Mas enquanto o sultão, o xá e os paxás faziam experiências com corpos consultivos nomeados, alguns súditos começavam a pensar em idéias mais radicais. Indivíduos que voltavam de visitas à Europa elogiavam o governo parlamentar que tinham conhecido em funcionamento ali e, sem que passasse muito tempo, aos estudantes e emissários oficiais, que haviam sido até então os principais viajantes do Oriente Médio para a Europa, juntaram-se exilados políticos. Nas décadas de 1860 e 1870, o constitucionalismo parecia estar ganhando terreno. Em 1861, o governante de Túnis (Tunísia), na ocasião um Estado dinástico autônomo sob frouxa suserania otomana, proclamou uma Constituição, a primeira em um país islâmico. Embora suspensa em 1864, a tendência continuou. Em 1866, o governante do Egito convocou uma assembleia consultiva de 75 delegados eleitos em um sistema de sufrágio restrito, em eleições colegiadas indiretas, para um mandato de três anos. Entrementes, o movimento constitucional crescia na Turquia e seus defensores mais ativos, que em 1867 haviam sido obrigados a procurar refúgio na Inglaterra e França,

pareceram triunfar quando, em 1876, em meio a grandes fanfarras, a Constituição otomana foi promulgada pelo novo sultão, Abdulhamid II.

Mas não durou muito o primeiro interlúdio constitucional. Duas eleições chegaram a ser realizadas, mas, quando começou a demonstrar sinais de força, o Parlamento foi sumariamente fechado pelo sultão. O primeiro Parlamento otomano durou duas sessões legislativas de cerca de cinco meses, no total. E não voltou a reunir-se nos 30 anos seguintes.

Após a dissolução do Parlamento por Abdulhamid, só no Egito continuaram eleições parlamentares de algum tipo. Várias assembleias foram eleitas e funcionaram, processo este que continuou após a ocupação do país pelos britânicos em 1882. Uma “Lei Orgânica”, publicada em 1883, previa dois corpos semiparlamentares, com eleitorados restritos, poderes limitados e curtas e raras sessões. Fundidos, receberam poderes um pouco mais amplos em 1913, mas todo o processo de eleições e assembleias terminou com o irrompimento da guerra em 1914.

Entretanto, fenômenos de natureza mais radical ocorriam em outras partes do mundo. A vitória em 1905 do Japão constitucional sobre a Rússia autocrática, a primeira vitória em séculos de asiáticos sobre uma potência européia, trouxe uma mensagem clara demais para ser ignorada. E ela foi ouvida mesmo na derrotada Rússia, onde, sob pressão popular, surgiu uma forma de regime parlamentar. O constitucionalismo era o elixir da vida e era necessária uma dose imediata do mesmo. A primeira foi tomada pelo Irã, onde, no verão de 1906, uma revolução constitucional obrigou o xá a convocar uma assembleia nacional e aceitar uma Constituição liberal. Dois anos depois, um grupo de oficiais otomanos, conhecidos como Jovens Turcos, obrigaram o recalcitrante sultão a restabelecer a Constituição de 1876 e, dessa maneira, iniciaram um segundo (algo mais longo e muito mais importante) interlúdio de governo constitucional e parlamentar no Império otomano.

Essas primeiras reformas constitucionais foram evidentemente resultado da influência e exemplo da Europa e do desejo de enfrentá-la em igualdade de condições. Mas foram também gestos de apaziguamento — para qualificar o país a empréstimos e outros benefícios e, ao mesmo tempo, evitar intervenção e ocupação. Tiveram pouco sucesso nesses objetivos. Nem os experimentos tunisinos nem os egípcios, estes um pouco mais longos, detiveram o mergulho na falência, na desordem, na perda de controle e na ocupação. Algumas pessoas, na verdade, poderiam argumentar que aceleraram o processo.

Enquanto isso, em ambas as extremidades da região, continuava o avanço da Europa e, mais uma vez, a reação dos muçulmanos contra as novas ingerências foi expressada em termos religiosos. A idéia do pan-islamismo, ou seja, de uma frente comum dos povos muçulmanos contra a ameaça comum dos impérios

cristãos, parece ter surgido na década de 1860 ou 1870. Provavelmente, inspirou-se nos sucessos de alemães e italianos, que unificaram seus povos e países. Havia pessoas na Turquia que pensavam que o Império otomano, como a última e mais importante potência muçulmana independente, poderia fazer o que a Prússia fizera pelos alemães e o Piemonte pelos italianos. Significativamente, essa aspiração era interpretada a partir da idéia de como conseguir a solidariedade e a união de todos os muçulmanos, isto é, de um grupo definido por religião, ou melhor, por comunidade, e não de turcos ou de qualquer outra nação étnica, lingüística ou territorial, conceitos estes que teriam pouca ressonância para a maioria dos muçulmanos da época.

Um pan-islamismo limitado e controlado tornou-se a política oficial otomana. Era útil no país, onde ajudava o sultão em seus apelos aos súditos muçulmanos por lealdade contra subversivos de vários tipos, e no exterior, onde servia para conquistar apoio entre muçulmanos não-otomanos, em especial entre súditos muçulmanos de impérios europeus. A segunda tarefa exigia uma forma mais radical e militante de pan-islamismo do que a variedade otomana oficialmente patrocinada. Esta foi fornecida por uma sucessão de líderes, alguns dos quais vieram a exercer uma influência considerável. Na ocasião, contudo, o pan-islamismo não era fator importante nos programas políticos das elites radicais da época, sendo superado pelas ideologias liberais que elas haviam aprendido com a Europa e também por uma nova idéia — a de país, ou nação.

CAPÍTULO 17

Novas Idéias

Em setembro de 1862, Ali Paxá, na ocasião ministro das Relações Exteriores do Império otomano, escreveu uma carta a seu embaixador em Paris, na qual fazia o que diplomatas chamam de um *tour d'horizon*. Passava em revista a situação diplomática da Europa em geral, de país a país, e terminava com a Itália, que, na ocasião, sofria as dores da unificação nacional. Na carta, observava:¹

A Itália, que é habitada por uma única raça, que fala a mesma língua e professa a mesma religião, experimenta um grande número de dificuldades em sua unificação. Por ora, tudo o que conseguiu foi anarquia e desordem. Pense só no que aconteceria na Turquia, se livre opção fosse dada a todas as diferentes aspirações nacionais... Seriam necessários um século e torrentes de sangue para implantar um estado de coisas razoavelmente estável.

Ali Paxá foi um profeta exato, embora a estimativa de “um século” ficasse aquém da realidade. Ele, na verdade, era melhor profeta do que observador do cenário da época, uma vez que o vírus do nacionalismo, que tanto temia e, poderíamos dizer, com razão, acabara de infiltrar-se no corpo político e iniciara os processos que inflamariam, debilitariam e, finalmente, destruiriam o Império otomano.

A origem, a maneira e a ocasião em que surgiu a infecção podem ser determinados com uma precisão rara nos estudos históricos. Começou com a idéia da Revolução Francesa, promovida energicamente pelos franceses e aceita com entusiasmo por uma minoria da população — no início, insignificante, mas que cresceu ininterruptamente e, com o tempo, tornou-se dominante. O intercâmbio entre os mundos do Oriente Médio e Europa cristã nada tinha de novo. Trocas de mercadorias e mesmo de tecnologias vinham acontecendo há séculos, às vezes em escala considerável. Nos primeiros tempos, o Oriente Médio fora o fornecedor e mestre de novos gostos e técnicas da Europa. Em tempos mais recentes, com a ascensão do poder militar e econômico europeu, o movimento principal orientou-se não mais para o oeste, mas para o leste. Continuava a ser, no entanto, quase inteiramente material, com pouco ou nenhum aspecto intelectual. Nos tempos medievais, o movimento de idéias fora predominantemente do leste para oeste e as sociedades pobres e atrasadas da

Europa ocidental haviam sido as alunas do mundo islâmico em medicina e matemática, química e astronomia, filosofia e mesmo teologia. Em fins do que historiadores ocidentais chamam de Idade Média, porém, o leste islâmico pouco tinha que pudesse ensinar à Europa, nem esta precisava mais desses ensinamentos. Algumas influências continuavam na pintura, na literatura e nas artes, mas eram relativamente sem importância. O tema do *Robinson Crusoe*, de Defoe, foi provavelmente tirado de um romance filosófico árabe, uma tradução do qual fora publicado anos antes. Uma tradução francesa da grande coletânea de histórias conhecida como *As mil e uma noites*, publicada entre 1704 e 1717, provocou o nascimento de uma literatura inteira de adaptações e imitações em virtualmente todas as línguas da Europa. A música dos mouros da Espanha e dos turcos dos Bálcãs produziu um impacto reconhecível na música popular e, mais tarde, na música erudita das terras fronteiriças da Europa, ao mesmo tempo que, de tempos em tempos, a visita de um embaixador otomano e sua comitiva a uma ou outra capital europeia deflagrava uma nova moda de *turquerie* na arquitetura, decoração de interiores e, às vezes, no vestuário.

Na direção oposta, as comunicações intelectuais eram virtualmente zero. Na Idade Média, a Europa tinha muito pouco a oferecer às sociedades muito mais avançadas e sofisticadas do islã. Ao mudar o balanço de poder intelectual e material, o mundo islâmico perdera a antiga receptividade. Estava, em especial, imunizado contra tudo que viesse da cristandade — isto é, de uma sociedade que, de acordo com a maneira muçulmana de interpretar a situação, representava um estágio antigo e superado de civilização religiosa, da qual o islã representava a perfeição. Houve algumas importações de natureza cultural, relacionadas principalmente com assuntos militares, nas quais a proficiência europeia fora reconhecida já em antiga data. Incluíam elas informações geográficas e cartográficas e até uma velha descrição e mapa do Novo Mundo. Mas, essas informações, aparentemente, pouco ou nenhum impacto produziram sobre a vida intelectual. O mesmo aconteceu com o volume, muito limitado, de informações históricas necessárias para ajudar o governo otomano em seus contatos com potências europeias. A literatura disponível sobre a história europeia era insignificante e, seu impacto, infinitesimal. Movimentos de enorme importância como a Renascença, a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Científica passaram despercebidos e sem produzir efeitos. O islã tivera sua própria Renascença alguns séculos antes, com efeitos importantes mesmo na Europa. Não houve resposta alguma à Renascença e à Reforma europeus. Todas essas idéias e outras que se seguiram foram interpretadas como cristãs e ignoradas nessa conformidade. Elas eram simplesmente irrelevantes — sem interesse, desinteressantes para o islã.

A Revolução Francesa foi o primeiro movimento de idéias na Europa que produziu um impacto importante sobre o Oriente Médio e começou a mudar as

maneiras de pensar e agir dos povos da área. Uma das razões desse fato é óbvia. Tratava-se da primeira grande sublevação ocorrida na Europa que não se expressava em termos cristãos, e que era mesmo apresentada por alguns de seus expoentes como anticristã. O secularismo, como tal, pouco interesse tinha para os muçulmanos; no mínimo, produzia efeito contrário. Um movimento livre da mácula de uma religião rival e ultrapassada, e combatido por todos os inimigos tradicionais dos otomanos na Europa, porém, era assunto inteiramente diferente. Poderia, pelo menos, ser examinado por seus méritos e, quem sabe, fornecer o esquivo segredo do poder e riqueza do Ocidente, com os quais os muçulmanos se tornavam crescentemente preocupados.

Outro contraste entre a Revolução Francesa e movimentos anteriores na Europa foi que os franceses tomaram medidas concretas para promover suas idéias entre os povos do Oriente Médio. No início, foi mínima a reação à propaganda revolucionária francesa, e confinada principalmente aos povos cristãos subjugados. Entre eles, porém, disseminaram-se rapidamente e, sem que passasse muito tempo, afetaram não só os súditos, mas os senhores do Império. Para adotar uma simile usada por vários escritores otomanos da época, as novas idéias francesas espalharam-se como o novo mal francês.

Liberdade, igualdade e fraternidade não eram idéias inteiramente novas para os povos do islã. Fraternidade — a irmandade dos crentes — era um princípio básico, como também a igualdade entre eles, isenta de privilégios étnicos e aristocráticos. No curso dos assuntos humanos, esses privilégios surgiram inevitavelmente nas terras islâmicas, como em outras, mas isso aconteceu a despeito, e não como parte do islã, e nunca adquiriram a estabilidade e o reconhecimento que desfrutavam na Europa.

Já a igualdade entre crentes e descrentes era assunto diferente. Mas até essa desvantagem auto-imposta podia, em qualquer ocasião, ser eliminada pelo ato simples da conversão. O status desigual de escravo e mulher não podia ser remediado de modo tão fácil assim, mas, aparentemente, não despertou paixões fortes na época nem durante muito tempo depois. Escravos libertos podiam ascender a altos cargos e os escravos do sultão eram, de muitas maneiras, os verdadeiros governantes do império. Quanto às mulheres, o status inferior — estabelecido pela revelação divina e entesourado na Lei Santa — não era assunto discutível na época. Mas o impacto da Lei Santa não fora inteiramente negativo, uma vez que lhes permitira certos direitos, como, por exemplo, em questões de propriedades, dos quais ainda careciam suas irmãs ocidentais. Esse ponto foi notado por várias mulheres ocidentais que visitaram o país.

A abolição da escravatura legal foi realizada principalmente pelo domínio, a interferência, ou influência do Ocidente, e não despertou muita preocupação ou debate. A emancipação das mulheres, em contraste, embora claramente inspirada em idéias ocidentais, nada deveu à pressão ou interferência dessa

origem, e qualquer progresso porventura conseguido coube a iniciativas internas, acompanhadas de debates internos apaixonados. E mesmo esse pequeno grau de progresso constituiu uma das principais queixas dos militantes islâmicos, tanto tradicionalistas quanto radicais. Uma das mais visíveis conseqüências da restauração islâmica foi a volta, para as mulheres, embora não para os homens, do vestuário tradicional completo. No Irã, desde a revolução islâmica, os homens têm demonstrado sua rejeição ao Ocidente usando roupas de estilo ocidental sem gravata. Para as mulheres foi necessário muito mais.

Em contraste com a igualdade e a fraternidade, a liberdade, pelo menos no sentido político, constituía uma idéia nova. As palavras “livre” e “liberdade” tinham, no uso islâmico, uma conotação principalmente jurídica e só secundariamente social. O homem ou a mulher livres não eram escravos, nem pertenciam a alguém. O termo era usado também em alguns contextos para denotar certos privilégios e imunidades, como, por exemplo, de trabalho forçado e outras exações e imposições. O termo “liberdade”, contudo, não era usado nas discussões muito extensas sobre a natureza do governo e os contrastes entre o bom e o mau governo. Na tradição muçulmana, o oposto da tirania não era a liberdade, mas a justiça, e esta era interpretada principalmente como dever do governante, e não como direito do súdito. O conceito ocidental de cidadania, com as noções acompanhantes de participação e representação, só se tornou conhecido através da influência e, ainda mais, do impacto da França revolucionária.

Desde cedo, a embaixada francesa em Istambul tornou-se um centro de propaganda. A literatura revolucionária foi traduzida nas várias línguas do Império — turco, árabe, grego, armênio — e importada da França ou imprensa em uma tipografia instalada nos terrenos da embaixada. Em 1793, o hasteamento da nova bandeira tricolor da República em dois navios franceses atracados em frente à Ponta do Serralho foi motivo de uma celebração solene. Nas palavras do embaixador francês: “As bandeiras otomana e americana, e as de outras potências que não macularam suas armas na liga ímpia dos tiranos, drapejavam nesses dois navios.”² As prolongadas festividades terminaram com os franceses e seus amigos dançando uma “carmagnole republicana” em torno da árvore da liberdade, que haviam plantado no solo da Turquia, no pátio da embaixada francesa.

Essas atividades causaram algum alarme, mas principalmente nas embaixadas das potências européias, e não entre os próprios turcos. Um historiador otomano menciona uma exigência conjunta de austríacos, prussianos e russos, de proibição da exibição acintosa de penachos tricolores e outros emblemas revolucionários por franceses na Turquia. A essa solicitação, o secretário-chefe da Sublime Porta respondeu:³

Meus amigos, nós vos dissemos várias vezes que o Império otomano é um Estado islâmico. Ninguém entre nós presta a mínima atenção a esses emblemas que eles usam. Reconhecemos como hóspedes os comerciantes de Estados amigos. Eles usam na cabeça as coberturas que querem e não constitui assunto da Sublime Porta perguntar-lhes por que isso fazem. Estás vos preocupando com bagatelas.

Segundo outra versão, o funcionário otomano respondeu que a Porta não se interessava pelas coberturas de cabeça ou calçados de seus hóspedes estrangeiros. À vista deste e de outros documentos antigos, parece que, inicialmente, os turcos acreditavam que, como no passado, estavam ainda imunizados pela religião contra o contágio ocidental.

Mas rapidamente se desiludiram. Em outubro de 1797, o imperador Habsburgo foi obrigado a fazer a paz com a França revolucionária no Tratado de Campo Formio. Entre outras cláusulas, o tratado assinalou o fim da longa história da República de Veneza e dividiu-lhe as possessões entre o império Habsburgo e a República francesa. As ilhas do mar Jônico, juntamente com o porto de Preveza e as costas contíguas da Grécia e Albânia, tornaram-se francesas. O domínio francês nessa área, no entanto, embora de curta duração — de 1797 a 1799 e, mais uma vez, de 1807 a 1814 —, produziu um impacto considerável. Nos séculos anteriores, esses territórios haviam estado sob domínio veneziano, e não turco, mas seus habitantes eram gregos e as mudanças radicais e revolucionárias introduzidas durante o interlúdio do domínio francês não podiam deixar de afetar e influenciar os vizinhos gregos nas províncias imperiais otomanas da Moréia.

Os franceses, há muito tempo, se apresentavam como amigos tradicionais do Império otomano. Os velhos amigos tornavam-se nesse momento vizinhos, mas a amizade não sobreviveu ao choque. Em pouco tempo, relatórios alarmantes começaram a chegar da Grécia otomana à capital, referindo fatos ocorridos nas áreas sob governo francês — decretos que privavam a nobreza de privilégios, libertação dos camponeses de trabalho escravo, realização de eleições e, em geral, conversas sobre liberdade e igualdade. Mais agourento que tudo, nas palavras de um historiador otomano, “Ao recordar e evocar os dias dos Estados da Grécia antiga, eles incitaram os ortodoxos nessa área a aceitar o republicanismo, com o resultado de que se lançaram ao trabalho de corromper a mente dos súditos vizinhos do Estado otomano.”⁴

A lição calou fundo, em forma ainda mais aguda, quando os franceses, após conquistar com assustadora facilidade e rapidez o Egito, uma província predominantemente muçulmana, iniciaram as mesmas perigosas e subversivas conversas sobre glória antiga e liberdade moderna.

A combinação dessas duas idéias, misturadas em proporções variáveis

segundo os gostos, foi irresistível. A liberdade no sentido de cidadania era um gosto novo e adquirido, com apelo inicialmente limitado. Mas sua potência aumentou imensamente quando misturado com duas outras novas idéias importadas da Europa — o patriotismo e o nacionalismo, a aceitação do país e da nação, e não da religião, como determinantes da identidade e da lealdade e, portanto, da legitimidade e da fidelidade.

O perigo — especialmente em suas implicações seculares — não passou despercebido e sem oposição. Uma refutação da época, distribuída em turco e árabe pelo governo do sultão, advertia seus leitores que:⁵

Os franceses... não acreditam na unicidade do Senhor do Céu e da Terra... e abandonaram toda a religião... Alegam que... não há ressurreição nem prestação de contas, nenhum exame de méritos nem castigo, nem pergunta nem resposta... Afirmam... que todos os homens são iguais em humanidade e semelhantes como seres humanos; nenhum tem qualquer superioridade ou mérito sobre qualquer outro, e todos são donos de sua alma e organizam como querem sua... vida. Com essa crença vã e opinião absurda, erigiram novos princípios, baixaram novas leis, estabeleceram o que Satã lhes segredou, destruíram as bases das religiões, tornaram legais para si mesmos coisas proibidas, permitiram-se tudo que suas paixões desejam, atraíram para sua iniquidade o povo comum, e como loucos delirantes plantaram as sementes da sedição entre as religiões e semearam o mal entre reis e Estados. Com livros mentirosos e falsidades espalhafatosas, dirigem-se a todos, dizendo: “Pertencemos a vós, à vossa religião, à vossa comunidade”... Estão inteiramente entregues à vilania e à devassidão, cavalgam o corcel da perfídia e da presunção, mergulham no mar do erro e da impiedade, e se reúnem sob a bandeira de Satã.

É reveladora a referência contínua a Satã para designar esse desafio. Nas palavras do capítulo final do Corão (114:5), Satã é “o intrigante que se esconde e sussurra no coração dos homens”. O mesmo tema reaparece nas tentativas, em fins deste século, para combater as atrações das idéias e estilo de vida europeus e, nos últimos tempos, americanos.

A ordem política e social tradicional que floresceu no Império otomano e, com algumas modificações, nos reinos dos xás do Irã, teve origem na lei e costume islâmicos clássicos e, mais além, nas civilizações mais remotas do Oriente Médio antigo. Como em outras culturas religiosas, baseava-se abertamente na desigualdade, uma vez que seria impróprio e, na verdade, absurdo, dar igual tratamento aos que aceitavam a revelação final de Deus e aos que obstinadamente a rejeitavam. Alguns apologistas modernos, ao louvar, com

justiça, a tolerância religiosa de regimes islâmicos tradicionais, descreveram-nos como um sistema de direitos iguais. Não foi isso, e tal igualdade teria sido interpretada na época não como mérito, mas como desleixo no cumprimento do dever. Ao recusar igualdade ao descrente, o Estado islâmico seguia a prática comum das religiões no poder. No que diferia da maioria dos demais era que concedia a esses descrentes um status reconhecido na sociedade, definido e mantido pela Lei Santa e aceito pela massa das populações muçulmanas. Não se tratava de status igual, mas proporcionava um nível de tolerância que, em Estados orientados por outras fés, só foi conseguido quando a religião perdeu o caráter oficial ou, no mínimo, foi privada de grande parte de sua influência nos negócios públicos. A tolerância religiosa muçulmana limitava-se, claro, a monoteístas que aceitavam o que o islã reconhecia como revelações anteriores. Na prática, no Oriente Médio, isso significava os cristãos das várias seitas e os judeus. No Irã, havia também uma pequena comunidade sobrevivente de zoroastrianos. No Império otomano, essas minorias foram agrupadas no que era conhecido pelo nome *millet*.

Um *millet* era uma comunidade político-religiosa definida por aceitação de uma religião. Seus membros estavam sujeitos às regras e mesmo às leis dessa religião, administrada por seus próprios chefes, na medida, naturalmente, em que não conflitavam com as leis e interesses do Estado. Em troca desse grau de liberdade religiosa e autonomia comunal, os *millets* não-muçulmanos deviam fidelidade ao Estado e aceitavam as limitações e desvantagens do status *dhimmi*.

No Império otomano havia quatro grandes *millets*, que em ordem de importância eram os seguintes: muçulmanos, gregos, armênios e judeus. Todos os quatro eram definidos exclusivamente em termos religiosos. O *millet* muçulmano, conhecido também como "*millet-i hakime*", o *millet* dominante, incluía indivíduos que falavam turco, árabe, curdo, albanês e várias línguas balcânicas e caucasianas.

O segundo *millet*, o dos gregos, era igualmente diversificado. Além dos gregos étnicos, dele faziam parte os seguidores da Igreja Ortodoxa de muitas outras origens — sérvios, búlgaros, romenos e albaneses, na Europa; e indivíduos de língua árabe e turca na Ásia, que, pela classificação ocidental, poderiam ser chamados de árabes e turcos cristãos.

O terceiro, o dos armênios, era muito mais homogêneo e consistia principalmente de membros da nação armênia, fiéis da Igreja Armênia. Incluía, no entanto, um número considerável de indivíduos que falavam o turco e que escreviam o turco em caracteres armênios. Dele fizeram parte também, em certos períodos, seguidores da Igreja Coptica do Egito e da Igreja Jacobita, da Síria, ligados à Igreja Armênia pela cristologia monofisista. É digno de nota que nem o *millet* grego nem o armênio incluíam uniatas ou outros gregos ou armênios católicos ou, mais tarde, conversos ao protestantismo oriundos de ambos os

grupos.

O *millet* judaico incluía imigrantes que falavam espanhol e que haviam fugido da Espanha antes e depois do édito de expulsão de 1492, as comunidades nativas que falavam árabe da Síria e Iraque, e os judeus que falavam grego da Moréia, bem como comunidades menores que falavam várias outras línguas.

Esses *millets* religiosamente definidos, portanto, incluíam uma grande variedade de grupos étnicos e, às vezes, tribais. Essas divisões internas revestiam-se de alguma importância. Formavam a base de grupos solidários em rivalidades políticas, burocráticas, comerciais e sociais. Deram origem a uma grande variedade de estereótipos étnicos e preconceitos de tipo conhecido, confirmados em fontes literárias durante séculos e ainda encontrados nos dias atuais. Mas quando o sistema *millet* clássico ainda funcionava de acordo com sua lógica interna, essas solidariedades étnicas não serviam para definir identidade básica nem determinavam, em última análise, a lealdade. Os povos que chamamos, e que agora chamam a si mesmos, de turcos e árabes, só passaram a se descrever por esses nomes em tempos relativamente modernos. A língua era conhecida como “turca”, mas os cidadãos civilizados de Istambul e de outras cidades não chamavam a si mesmos de “turcos”, reservando esse nome para os camponeses e nômades primitivos da Anatólia. Analogamente, os habitantes de fala árabe do Egito e do Crescente Fértil denominavam sua língua de árabe, mas reservavam o substantivo “árabe” para os habitantes beduínos das fimbrias do deserto. Só em tempos modernos, sob o impacto das idéias européias de nacionalidade, é que os moradores letrados das cidades começaram a se descrever nesses termos étnicos.

O impacto dessas idéias européias foi naturalmente mais forte e mais imediato entre os povos cristãos do Império otomano. Inicialmente os gregos e os sérvios, mais tarde outros povos balcânicos e, finalmente, os armênios, conheceram e reagiram às novas e potentes ideologias do nacionalismo. Até mesmo os judeus, a menor, mais fraca e menos insatisfeita das minorias não-muçulmanas, desenvolveram com o tempo um nacionalismo próprio. Em 1843, um rabino chamado Yehuda Alkalai escreveu um pequeno livro, no qual propunha a nova idéia de que os judeus deviam voltar à Terra Santa e reconstruí-la com seus próprios esforços, sem esperar pela redenção divina. O rabino Alkalai nasceu e viveu na cidade otomana de Sarajevo.

No séc.XIX, as minorias cristãs no Império otomano procuravam alcançar três objetivos diferentes e, em última análise, irreconciliáveis. O primeiro, a igualdade de cidadania no Estado otomano, isto é, direitos iguais aos da maioria muçulmana. Essa idéia de cidadania igual, qualquer que fosse a religião, foi defendida veementemente junto aos turcos pelas potências ocidentais, às vezes em notável contraste com o que elas mesmos faziam em seus próprios países. E foi adotada pelos liberais e reformadores otomanos. Qualquer coisa menos que

isso era vista como humilhante e inaceitável pelos padrões da opinião esclarecida da época.

Mas não foram apenas as novas idéias que tornaram inaceitáveis as velhas desigualdades, mas, também, a nova prosperidade. Durante as guerras revolucionárias e napoleônicas, e nos primeiros anos do séc.XIX, as comunidades não-muçulmanas tiveram, no todo, uma boa vida. Havia atingido um nível mais alto de educação do que era comum entre os muçulmanos e desfrutavam a vantagem de comunicações mais fáceis com o mundo exterior. Como resultado, tornavam-se a cada dia mais prósperas. Tudo isso tornava ainda mais embaraçosa a inferioridade social e política que lhes era imposta pela velha ordem. A igualdade dos direitos foi formalmente promulgada em uma série de grandes éditos baixados pelo governo no séc.XIX. Os resultados ficaram um tanto aquém do pretendido, mas não foram absolutamente pequenos.

O segundo objetivo, buscado com energia crescente por um número sempre maior de cristãos otomanos era o da independência ou, pelo menos, autonomia em um território nacional próprio. No séc.XIX e princípios deste século, sérvios e gregos, e em seguida os demais povos da península balcânica, conseguiram fundar Estados soberanos próprios no que consideravam como partes do território nacional — todos eles com reivindicações irredentas sobre os vizinhos e os territórios otomanos restantes. A situação dos armênios, dispersos por quase todos os domínios otomanos na Ásia, mas sem maioria em nenhum deles, era muito mais difícil. Grande parte do rancor da luta armênia teve origem no fato de que, ao contrário dos povos balcânicos e, mais tarde, árabes e judeus, eles jamais conseguiram estabelecer um Estado soberano nos tempos modernos — nunca, isto é, até o colapso da União Soviética e a obtenção de independência autêntica pela antiga República Soviética da Armênia.

O terceiro objetivo, raramente reconhecido, mas ainda assim tenazmente perseguido, era a conservação dos privilégios e autonomias que o *millet* desfrutara sob a velha ordem — o direito à manutenção e cumprimento de suas próprias leis religiosas, o controle de seus próprios sistemas educacionais em suas próprias línguas e, de modo geral a manutenção de suas culturas características. A adoção no séc.XIX, entre outras inovações européias, do serviço militar obrigatório, acrescentou um item importante à lista, uma vez que, nesse momento, o que fora uma desvantagem humilhante, a exclusão do direito de portar armas, tornou-se o valioso privilégio de isenção do serviço militar obrigatório. A manutenção do velho imposto por cabeça, rebatizado como imposto de isenção do serviço militar, parecia um preço bem pequeno a pagar por esse privilégio.

A longo prazo, os três objetivos eram incompatíveis. Mesmo a curto prazo, havia algumas desvantagens imediatas. Cidadania igual significava nivelar tanto por cima quanto por baixo. Um observador otomano da época, Cevdet Paxá, em

um relato sobre a promulgação do grande édito de reforma, em fevereiro de 1856, comentou:⁶

Os patriarcas... ficaram insatisfeitos... Enquanto que, nos tempos antigos do Estado Otomano, as comunidades eram classificadas com os muçulmanos em primeiro lugar, os gregos em segundo, seguidos dos armênios e judeus, nesse momento todos eram postos no mesmo nível. Alguns gregos objetaram, dizendo: “O governo nos pôs juntos com os judeus. Estávamos contente com a supremacia do islã.”

Essa reação de parte de “alguns gregos” era compreensível. Nos sécs.XVII e XVIII, a aristocracia grega da capital estabelecera uma relação quase simbiótica com o Estado muçulmano. Em particular, o grupo de famílias patricias conhecido como os fanariotas, de sua residência no distrito de Fanar, em Istambul, nas proximidades do patriarcado grego, monopolizava virtualmente grande número de cargos importantes no serviço público. Incluía eles o cargo de Grande Dragomano da Sublime Porta — nominalmente um mero intérprete, mas, na verdade, na maioria dos assuntos do dia-a-dia, o encarregado das relações exteriores do Império. Todo embaixador otomano enviado à Europa era acompanhado por um intérprete grego, cedido pelo departamento do Grande Dragomano, que, analogamente, cuidava de grande parte das atividades da embaixada. Outros cargos exercidos pelos Fanariotas incluía o governo de dois principados do Danúbio que, mais tarde, formaram o reino da Romênia.

A exigência de independência e, ainda mais, a obtenção de independência, inevitavelmente levantavam dúvidas sobre a lealdade e confiabilidade de súditos não-muçulmanos e, em particular, dos servidores não-muçulmanos do Estado. A mudança ocorreu lentamente. No início da insurreição grega, que se transformou na Guerra da Independência Grega, o Grande Dragomano da Porta foi sumariamente enforcado sob a acusação, provavelmente infundada, de conluio com os rebeldes. Em data tão recente quanto 1840, quando os otomanos abriram sua primeira missão diplomática em Atenas, seu primeiro enviado foi um grego fanariota, Kostaki Musurus, que mais tarde se tornou embaixador otomano em Londres. Os gregos otomanos como um todo, no entanto, perderam e nunca mais recuperaram os cargos de confiança e poder que haviam previamente ocupado no Estado otomano.

Entretantes, ocorreram outras mudanças nas posições relativas das minorias. No séc.XVI, quando os judeus formavam a única comunidade que possuía conhecimentos e técnicas européias, e não eram suspeitos de colaboracionismo pelos inimigos europeus do Estado, sucessivos governantes otomanos julgaram-nos úteis em assuntos econômicos e políticos. Os judeus, no entanto, mais do que qualquer outra comunidade minoritária, foram os que mais sofreram com o

declínio do poder otomano. Ao contrário dos cristãos, não podiam contar com a simpatia dos comerciantes europeus nem com a proteção de seus governos. Mais uma vez, ao contrário deles, não experimentaram, até a segunda metade do séc.XIX, qualquer renascimento educacional ou intelectual, como os que revitalizaram as comunidades cristãs. Nos negócios e no governo foram gradualmente substituídos, tanto na capital quanto nas províncias, por cristãos, isto é, por gregos, armênios e por um novo e importante elemento, as minorias cristãs de fala árabe do Levante.

Entre estas, os gregos estavam se tornando cada vez mais suspeitos, enquanto os cristãos de fala árabe continuavam ainda confinados a uma região muito remota do império e não haviam ainda alcançado a posterior importância e influência. Os principais beneficiários da mudança foram os armênios. Há muito conhecidos como a *millet-i Sadika*, a *millet fiel*; eram considerados, não só pelos otomanos, mas também por observadores ocidentais, como o grupo minoritário mais leal ao Estado. Tal como os gregos antes deles, tiraram proveito de suas oportunidades educacionais e comerciais ocidentais e ao mesmo tempo prosperaram. Até tão pouco tempo quanto os primeiros anos deste século, uma liderança armênia cooperou com os comitês de Jovens Turcos na derrubada do governo despótico do sultão Abdulhamid II e no êxito da revolução de 1908. No governo pós-revolucionário houve mesmo, durante algum tempo, um ministro de Relações Exteriores armênio.

Mas para os armênios, como antes para os gregos, a velha relação simbiótica deixara de ser possível. Como acontecera com os gregos, a nova prosperidade, trazida por melhor educação e um renascimento cultural, tornou-os mais receptivos às novas idéias do mundo exterior. Elas vieram tanto do Ocidente quanto do Oriente, não raro com mensagens conflitantes e contraditórias: do Ocidente, independência nacional e democracia liberal e, através das escolas de missão em rápido desenvolvimento, um senso de reafirmação cristã; do Oriente, a oferecida proteção do Estado e a mensagem — e os métodos — de subversão dos revolucionários russos. Todas essas idéias encontraram discípulos, para os quais o status de *dhimmi*, mesmo que nomeados para cargos de alto escalão, não era mais tolerável.

A decadência visível do poder otomano despertou novas esperanças. A crise búlgara de 1876, seguida pela derrota do Império otomano e do envolvimento de potências externas nos seus assuntos internos, pareceram indicar o caminho para que se concretizassem. O artigo 61 do Tratado de Berlim (1878), conservando a cláusula do artigo 16 do substituído Tratado de San Stefano, era simultaneamente vago e específico. Nele, o governo otomano “comprometia-se a executar, sem mais delongas, os melhoramentos e reformas exigidos pelas necessidades locais nas províncias habitadas por armênios e garantir-lhes a segurança contra circassianos e curdos. Periodicamente, informará das medidas tomadas para

esse fim às potências (européias), que supervisionarão sua aplicação.”

A clara mensagem contida na frase final foi reforçada pelos fatos. Os búlgaros, como antes os gregos, haviam conquistado a independência em uma seqüência dolorosa mas eficaz de insurreições, repressão e intervenção. Pelo mesmo caminho, ou assim pareceu na época, uma Armênia independente poderia também vir a existir. A agitação levou à ação armada e reacendeu hostilidades religiosas e étnicas latentes há muito tempo. A partir de 1890 e, principalmente, em 1895-6, o sombrio ciclo de rebelião e repressão, terror e massacre, tomou conta da região oriental da Turquia e mesmo, por um curto período, afetou a capital. Foram mortos numerosos armênios, muitos deles pelos Hamidiye, uma força irregular recrutada por autorização do sultão Abdulhamid II para enfrentar os insurgentes armênios e quaisquer suspeitos de ajudar, esconder ou simpatizar com eles. O efeito disso foi encorajar, e não desencorajar, os movimentos revolucionários. Os ataques de surpresa e a guerra entre cristãos, isto é, armênios, e muçulmanos, isto é, turcos, circassianos e aldeões e nômades curdos, tornaram-se endêmicos.

Os armênios estavam, em aspectos importantes, em situação pior do que os cristãos dos Bálcãs, que os precederam na luta pela independência. Nas cidades e regiões muçulmanas onde formavam maiorias, foram dispersados e não puderam mais reunir-se em uma terra natal nacional, como a Grécia e a Bulgária. Em todas as províncias onde viviam, haviam se tornado minorias, entre maiorias muçulmanas cada vez mais inquietas com as aspirações e atividades armênias. Os centros nevrálgicos armênios, com a antiga capital, haviam sido incorporados ao império dos czares, que poderia oferecer proteção ou estímulo mas que não tinha interesse em uma Armênia livre.

Com o tempo, até os povos muçulmanos do Império — turcos, árabes, e outros — perderam a imunidade prévia e sucumbiram à infecção das idéias européias — liberais, patrióticas, e nacionalistas.

Essas idéias, que fizeram tanto para solapar a tradicional estrutura de legitimidade e fidelidade e, assim, destruir a velha ordem política, chegaram em dois estágios, inicialmente da Europa ocidental sob a forma de patriotismo, e, mais tarde, da Europa central e oriental nas vestimentas de nacionalismo.

No mundo islâmico tradicional, como aliás na cristandade, nações e países tinham muitas vezes um forte senso de identidade nacional e regional. Os três povos mais importantes do Oriente Médio islâmico, o árabe, o persa e o turco, sentiam-se orgulhosamente conscientes de sua herança nacional — línguas e literatura, história e cultura, supostas origens comuns, maneiras e costumes característicos. E havia também o apego natural à terra natal — amor pelo país, orgulho local, saudade de casa, todos esses sentimentos encontrados na literatura ocidental o eram também na literatura oriental. Mas não incluíam uma mensagem política e, em nenhuma época antes da intromissão de idéias

ocidentais, ninguém aceitara ou sequer tivera conhecimento da idéia de que a nação, ou terra natal, era a unidade da identidade política e da soberania. Para os muçulmanos, a identidade lhes era dada pela Fé e a fidelidade devida ao governante ou dinastia que os governavam em nome dessa doutrina.

Tanto patriotismo quanto nacionalismo eram estranhos ao mundo do islã. Da mesma maneira que acontecia na titulação dos monarcas e nas obras dos historiadores, nem nação nem país jamais delimitaram soberania ou definiram identidade. A introdução dessas idéias, como observou Ali Paxá, foi devastadora no impacto que produziu.

O patriotismo — não apenas o amor natural pela terra de nascença, mas um dever político e, se necessário, militar, devido ao país e prestado contra mero pedido ao governo — tinha raízes profundas na civilização ocidental e origens na Grécia e Roma antigas. Na Grã-Bretanha, na França e, mais tarde, nos Estados Unidos, tornou-se associado a duas outras idéias: a unificação de elementos diversos da população do país em uma única fidelidade nacional e a convicção cada vez maior de que o povo, e não a Igreja e o Estado, era a única e autêntica fonte de soberania.

O patriotismo fundiu os numerosos povos que habitavam a Grã-Bretanha e a França — que falavam às vezes línguas diferentes, professando ocasionalmente religiões diferentes — em nações unificadas e poderosas. Alguns observadores otomanos do que se passava na Europa achavam que uma idéia como essa poderia servir também para aglutinar as diferentes comunidades étnicas e religiosas do Império otomano em uma lealdade comum à terra natal e, como consequência natural, ao Estado que governava a terra.

A idéia de patriotismo foi aceita em uma fase ligeiramente posterior no Egito, que contava com muitas vantagens para esse fim. Mais do que qualquer outro país da região, era nitidamente definido por geografia e história. Consistindo no vale e no delta de um único rio, possuía, a despeito da arabização e islamização que sofrera, uma identidade contínua de milênios e um grau de homogeneidade e centralização que não tinha igual na região. O desenvolvimento da nova idéia de patriotismo, definido por país, foi também facilitado pelas ambições da dinastia dos quedivas, que fundara um Estado virtualmente autônomo no Egito, sob a suserania nominal do sultanato otomano. Os quedivas tinham óbvio interesse por uma ideologia que promoveria a idéia de uma identidade egípcia separada, a ser expressa em nacionalidade e condição de Estado próprias. Era muito mais fácil ver o Egito como um país, como nação, no sentido ocidental da palavra, do que o poliglota e pluralista Império otomano do séc.XIX. Mas até no Egito a aceitação da nova identidade foi lenta, gradual e contestada, e, de maneira nenhuma, aceita por todos os egípcios, mesmo nos dias de hoje.

De meados do século em diante, o patriotismo foi seguido e, em alto grau, substituído por uma idéia muito diferente — o nacionalismo. O patriotismo

servira bem na Europa ocidental, onde país e Estado, por um lado, e nação, pelo outro, tornaram-se virtualmente idênticos. Mas não se adaptava às condições muito diferentes da Europa central e oriental — à fragmentação da Alemanha, à diversidade étnica da Áustria-Hungria, à “prisão de nações” do império dos czares. Nessa situação, patriotismo poderia significar apoio ao status quo — e, para um número crescente de indivíduos, isto estava se tornando inaceitável. A idéia de nação, definida não por país e status, mas por língua, cultura e suposta descendência comum, correspondia muito mais de perto às realidades do Oriente Médio, onde o nacionalismo do tipo Europa central era simultaneamente mais inteligível e mais aceitável do que o patriotismo liberal do Ocidente.

As idéias patrióticas e nacionalistas, ao serem introduzidas no Oriente Médio, associaram-se a movimentos libertários e oposicionistas. De modo geral, o patriotismo tendia a reforçar, e, o nacionalismo, a subverter a ordem política vigente. Para o patriota, a independência de seu país é axiomática e liberdade diz respeito ao status do indivíduo no país. Para o nacionalista, o Estado pode ser estrangeiro e opressivo e país e nação sujeitos ao governo de uma ou mais potências estrangeiras. A liberdade significa o fim dessas aberrações e a implantação da independência e da unidade nacional.

Os primeiros a sentir as influências dessas novas idéias foram os súditos não-muçulmanos do Império — mais abertos a idéias procedentes da Europa cristã, mas facilmente convencidos de que o governo que os dirigia era uma tirania estrangeira. E não só o governo. O mesmo processo podia ser visto no *millet* grego, que, sob a velha fé, unificara todos os cristãos ortodoxos do Império. No séc.XIX, adeptos não-helênicos da Igreja ortodoxa grega começaram a se sentir mal sob a autoridade eclesiástica, cujos cargos mais altos eram ocupados quase inteiramente por gregos étnicos. Inicialmente, os povos balcânicos e em seguida — com muito menos sucesso — os cristãos de fala árabe da Síria, exigiram maior autonomia em seus assuntos comunitários e na organização eclesiástica. O novo fermento nacionalista estava subvertendo o *millet* grego. Mais tarde, destruiu o Império otomano.

No Irã, mais distante da Europa e como que acolchoado pelos impérios russo e otomano contra o impacto imediato do Ocidente, a influência dessas idéias foi mais lenta, posterior e mais fraca. O terreno, também, era em certos aspectos menos favorável. Os xás, como os sultões, governavam uma população diversificada, que professava várias religiões e falava grande número de idiomas diferentes. O papel dessas minorias lingüísticas e religiosas, porém, era muito menos importante do que no Império otomano e, em momento algum, elas constituíram uma ameaça comparável à ordem política e social vigente. Em comparação com a situação otomana, as minorias não-muçulmanas eram menos numerosas, menos prósperas, e mais subjugadas. Judeus e zoroastrianos estavam culturalmente integrados, falavam apenas o persa e tinham raízes

históricas que retroagiam aos tempos pré-islâmicos. Legal e socialmente, porém, viviam isolados e eram politicamente impotentes. A única comunidade cristã de certa importância era a dos armênios. Na maioria dos aspectos, eles estavam em situação muito melhor do que seus companheiros súditos judeus e zoroastrianos. Mas, ao contrário deles, estavam separados dos persas não só por religião, mas também pela orgulhosa posse de uma identidade étnica, linguística e cultural diferente. As comunidades não-muçulmanas do Irã organizavam-se também em comunidades separadas, com certo grau de autonomia, embora elas fossem insignificantes em comparação com os *millets* do Império otomano.

À primeira vista, poderia parecer que as minorias étnicas e religiosas entre os muçulmanos teriam maior importância. Havia uma pequena minoria sunita e uma minoria mais ativa de adeptos da nova fé bahai. Os primeiros, porém, estavam quietos e os segundos sofriam fortes restrições. Indivíduos que falavam o persa não passavam de muito mais do que a metade da população do Irã, sendo o restante constituído de grande variedade de minorias étnicas — azeris e curdos no noroeste, kashgai e árabes no sudoeste, turcos no norte, baluchis no sudeste. Muitos destes últimos falavam línguas turcas aparentadas com as que eram faladas além das fronteiras do Império otomano e nos domínios transcaucasianos e da Ásia central dos czares. Mas, na verdade, as diferenças étnicas tinham muito menos importância do que entre os otomanos. Todos esses povos eram muçulmanos, a maioria xiita, e eram enfeixados por laços de lealdade religiosa e afinidade cultural muito mais fortes do que as novas idéias de nacionalismo, que se espalhavam a partir da Europa.

Ainda assim, de muitas maneiras, o Irã era um país apropriado para o recebimento e aceitação das novas idéias — se não do nacionalismo, pelo menos, com certeza, do patriotismo. Os iranianos, ao contrário dos povos do Crescente Fértil, do Egito, e do norte da África, que formaram o mundo árabe, haviam conservado a consciência de seu passado pré-islâmico e certo orgulho de suas realizações. As memórias que tinham desse passado eram mais míticas do que históricas, devidas mais à lenda e à poesia épica do que à prova histórica séria, mas não eram menos vívidas por esse motivo, e essas memórias conservavam um lugar importante na literatura, na arte, na autoconscientização de persas em toda parte. Mais uma vez, ao contrário dos países do mundo árabe, haviam conservado a própria língua — escrita em cursivo árabe, com um grande vocabulário de palavras tomadas de empréstimo do árabe, mas, ainda assim, básica e inconfundivelmente persa, e não árabe. Desde a ascensão da dinastia safávida em início do séc.XVI, eles haviam formado um reino separado, unido sob um único governo real e claramente separado dos vizinhos pela língua e cultura persa e, ainda mais, pela fé xiita, que desde a ascensão dos safávidas fora inicialmente a religião oficial e, em seguida, dominante do país. Todos os vizinhos — os otomanos, os Estados muçulmanos da Ásia central, do Afeganistão, da

Índia — eram sunitas e, por questão de fé, em contraste claro e permanente com eles. O patriotismo chegou tarde ao Irã e, quando chegou, constituiu um apelo irresistível até para os líderes anti-ocidente, antimodernos, e anti-seculares dos movimentos radicais xiitas.

No dia 9 de janeiro de 1853, o Czar de Todas as Rússias teve uma conversa com o embaixador britânico, sir George Hamilton Seymour, em uma recepção em São Petersburgo. Falando sobre o Império otomano, segundo o relatório de Seymour, o czar observou: “Temos um doente em nossas mãos, um homem gravemente doente. Será uma grande infelicidade se, um destes dias, ele escapar de nossas mãos, especialmente antes de serem feitos os arranjos necessários.”⁷ Seymour sugeriu que o doente devia ser tratado com bondade e ajudado a recuperar-se. O que se precisava, disse, era de um clínico, não de um cirurgião.

Havia muitos clínicos, tanto no país quanto no exterior que, a despeito de suas divergências às vezes acrimoniosas, pareciam estar conseguindo algum progresso na recuperação do doente. Com tempo e tranquilidade, poderiam ter conseguido. Mas não lhes foram dados nem tempo nem tranquilidade.

CAPÍTULO 18

Da Guerra à Guerra

Durante mais de um século, até a fragmentação final, o Império otomano empenhou-se em guerra quase ininterrupta contra inimigos internos e externos. Uma delas, travada em 1821-3, contra o Irã — a última de uma longa série entre os dois países desde o início do séc.XVI, teve como objetivo principal decidir qual deles seria a potência dominante no Oriente Médio muçulmano e, em segundo lugar onde devia, precisamente, correr a fronteira que os separava. A fronteira foi finalmente estabilizada e, no fim, demarcada por uma comissão conjunta, formando, mais tarde, a fronteira oriental das repúblicas da Turquia e do Irã, embora, com este último, algumas disputas fronteiriças ainda tivessem que ser solucionadas. A luta otomana-iraniana pela hegemonia regional acabou sendo resolvida com o eclipse de ambos os adversários e sua substituição por potências externas, cujas rivalidades e lutas, às vezes dentro, quando não fora da região, dominou-lhes a história política durante quase dois séculos. Contra essas potências externas rivais e seus *protégés* locais, o Império otomano travou uma longa, violenta e, no fim, malsucedida ação de retaguarda.

Numerosas outras guerras, porém, ocorreram contra inimigos dentro do próprio Império, algumas delas contra movimentos nacionalistas em busca de independência. Todos esses movimentos, note-se, foram cristãos e quase todos, finalmente, alcançaram sucesso com ajuda externa. Mas houve outro tipo de rebelião, liderada por paxás ambiciosos, que procuravam tirar proveito da desorganização do Império e criar principados autônomos nas províncias que governavam. O mais bem-sucedido deles, Muhammad Ali Paxá, embora permanecesse nominalmente sob suserania otomana, conseguiu fundar uma nova dinastia, que passou a governar o Estado semi-independente do Egito. Outros paxás conquistaram autonomia semelhante no Iraque e na Síria, embora em menor extensão e durante menos tempo.

Muitos desses paxás, embora agissem em territórios árabes, não eram árabes, mas otomanos de fala turca e origem balcânica ou caucasiana. Apenas em duas áreas, líderes de fala árabe obtiveram alguma autonomia regional, um deles no Líbano, onde governantes locais, alguns cristãos, outros drusos, conseguiram criar um principado virtualmente autônomo nas montanhas, que formou o núcleo da posterior República do Grande Líbano. Nesse principado, e em áreas contíguas ainda sob domínio otomano, ocorreu, a partir de meados do século, o início de

uma renascença cultural e econômica árabe.

O outro cento da atividade árabe localizou-se na península Arábica, especialmente na área do golfo, que era disputada entre otomanos, iranianos e, cada vez mais, pelos britânicos. De fins do séc.XVIII em diante, chefes tribais e regionais conseguiram aproveitar essas rivalidades e obter um alto grau de autonomia. Entre eles, destacou-se o principado do Kuwait — o diminutivo árabe de uma palavra indiana que significa fortaleza —, onde a família reinante Sabah finalmente assumiu o poder em 1756.

Só um movimento árabe desafiou a legitimidade do Estado otomano, o Wahhabismo. Seu fundador, um teólogo de Najd chamado Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-87), pedia a volta do islã puro, autêntico, do Profeta, e a rejeição dos acréscimos que o haviam corrompido e desfigurado — superstições, falsas crenças, práticas maléficas e os regimes que as defendiam e estimulavam. Entre seus conversos figurou Muhammad ibn Saud (mais corretamente, al-Suud), emir de Dariyya, em Najd. Segundo alguns relatos, Muhammad ibn Abd al-Wahhab instruiu seus conversos tanto em doutrina como no uso de armas de fogo. De meados do séc.XVIII em diante, esses novos guerreiros da fé, sob a chefia militar hábil de Ibn Saud e inspirados pelos ensinamentos religiosos de Ibn Abd al-Wahhab, conquistaram grande parte da Arábia e, com a passagem do tempo, chegaram a ameaçar as fronteiras da Síria e do Iraque. A luta que travaram para purificar a fé assemelhava-se, ou era apresentada nesses termos, a uma repetição da ascensão e expansão inicial do islã nos dias do Profeta e de seus sucessores imediatos. Mas, mesmo debilitado, o Império otomano, a despeito dos muitos problemas que enfrentava, conseguiu repelir o ataque Wahhabi Saudi sem muita dificuldade, obtendo o sucesso que fora negado aos grandes impérios de Bizâncio e da Pérsia. No séc.XVII, atacantes e defensores usavam quase que as mesmas armas. Nos sécs.XVIII e XIX, os otomanos possuíam artilharia.

Os exércitos otomanos foram fortes o bastante para esmagar beduínos rebeldes, mas não para repelir as potências européias. Algumas guerras com estrangeiros tiveram origem no envolvimento de potências externas em rebeliões internas; outras, nas rivalidades entre as próprias potências. Entre 1806 e 1878, a Rússia foi a guerra quatro vezes contra os otomanos, todas as quais terminaram com significativa perda de território pelos últimos. As derrotas teriam sido muito piores, se os russos não houvessem sido obrigados pela intervenção ou envolvimento ocidental a devolver parte dos ganhos obtidos no campo de batalha.

Essas intervenções eram exemplo de uma mudança importante — a transformação da retirada otomana no que os diplomatas começaram a chamar de “a questão do Oriente”. Nessa fase, a sobrevivência do Império deveu-se não só à defesa obstinada, mas, em última análise, inútil, oferecida pelas forças otomanas, mas a um novo fator — o envolvimento de potências européias, preocupadas com o engrandecimento russo e a habilidade crescente do governo

otomano em reconhecer essas rivalidades e aproveitar as oportunidades por elas oferecidas.

Já em 1699, após a segunda e final retirada de Viena, quando negociavam o primeiro tratado que foram forçados a assinar após uma derrota, os otomanos beneficiaram-se com os conselhos e a ajuda dos embaixadores britânico e holandês em Istambul, ambos representantes de governos preocupados com o poder em ascensão da Áustria. No curso do séc.XIX, tornou-se normal não só o envolvimento diplomático, mas também militar de potências estrangeiras nos negócios do país. Durante as Guerras Revolucionária e Napoleônicas, os turcos foram ajudados pela Grã-Bretanha contra a França e, mais tarde, pela França contra a Rússia. Em 1829, coube a um mediador prussiano convencer os russos a moderar seus termos. Na Guerra da Criméia, Grã-Bretanha e França lutaram lado a lado como aliados dos otomanos contra a Rússia. Em 1878, a intervenção diplomática britânica conseguiu aliviar as consequências políticas da derrota militar otomana, adiando a dissolução do império até o século seguinte. Enquanto isso, os aliados ocidentais obtinham também uma fatia antecipada da herança do doente — não, na verdade, em províncias diretamente administradas pelos otomanos, mas em terras mais distantes sob algum governo local e uma vaga suserania de Istambul.

No séc.XIX e princípios do séc.XX, os iranianos enfrentaram muitos dos mesmos desafios dos otomanos. No todo, a tarefa era mais simples, embora não menos perigosa. Em 1806-1807, o Irã envolveu-se brevemente na luta européia, quando Napoleão enviou uma missão a Teerã, oferecendo-se para ajudar o xá a recuperar as terras perdidas para os russos ao norte e atacar os britânicos na Índia, ao sul. Após a paz franco-russa assinada em Tilsit em 1807, no entanto, os franceses perderam o interesse. Russos e britânicos permaneceram e, durante mais de um século, a rivalidade dos dois maiores impérios europeus na Ásia dominou a história do Irã. As conquistas dos russos, às expensas de governantes locais e do xá, tornaram-nos vizinhos imediatos do Irã, inicialmente no norte e, em seguida, na margem oriental do mar Cáspio. A consolidação do domínio dos britânicos na Índia levou seu poder às fronteiras sul-orientais do Irã e a influência muito além delas. Avançando as forças russas para o sul e aumentando sua influência em Teerã, os britânicos consideraram o fato como uma ameaça a seus interesses imperiais e empreenderam grandes esforços para combater a invasão inimiga ampliando as suas.

Os franceses haviam, na verdade, se retirado da área; os alemães só apareceram com força na I Guerra Mundial, quando entraram na zona procedentes de territórios de seus aliados otomanos. Até então, os iranianos, ao contrário dos otomanos, haviam enfrentado apenas duas potências imperiais, a Rússia ao norte e os britânicos ao sul.

Em alguns aspectos, os iranianos estavam mais bem situados do que os

otomanos. Suas minorias religiosas eram pequenas demais para ter importância, especialmente depois da perda das províncias armênias para a Rússia; as minorias étnicas, embora de modo algum submissas ao Estado iraniano, tampouco procuraram aliar-se a uma ou outra potência ou criar qualquer outro Estado. E essas vantagens não eram banais.

As políticas adotadas pelos xás lembraram muito, e até certo ponto copiaram, as dos sultões otomanos — modernizar e centralizar as forças armadas e, como concomitante necessário, a administração e educação no país; construir, ou permitir que outros países construíssem, uma infra-estrutura moderna, especialmente em comunicações; adotar, e em seguida adaptar, o mínimo necessário de técnicas e métodos ocidentais; e, enquanto isso acontecia, preservar a independência, jogando um rival imperial contra o outro.

Em todas essas políticas, tanto internas quanto externas, os iranianos tiveram menos ambições e obtiveram menos sucessos do que os otomanos: realizaram reformas militares e civis menos profundas e as medidas de centralização se chocaram e, algumas vezes, fracassaram devido a bairrismos regionais e tribais. Esta atitude, por outro lado, frustrou-lhes as tentativas de impedir o avanço dos impérios rivais.

Como resultado de pressões russas, principalmente de natureza militar, uma série de tratados ratificou as conquistas e anexações delas decorrentes. A infiltração britânica, na maior parte econômica e diplomática, destacou-se por uma série de acordos e concessões. Mas nenhuma das duas potências negligenciou o uso dos métodos usados pela outra. Algumas vezes, forças britânicas chegaram da Índia para impor a vontade de seu país ao Irã e, cada vez mais, empresários e diplomatas russos trabalharam para ampliar a faixa e profundidade de suas atividades e influência. Em 1864, interesses britânicos inauguraram o primeiro telégrafo do Irã, como parte da linha de comunicação com a Índia. A este êxito seguiu-se a chamada Concessão Reuter, em 1872, que concedeu a uma firma britânica o direito exclusivo de desenvolver os recursos minerais do Irã, abrir um banco, instalar uma rede de linhas telegráficas e construir estradas de ferro. A alfândega iraniana foi empenhada aos britânicos como forma de pagamento. Enfrentando dificuldades práticas e feroz oposição russa, o governo iraniano teve que cancelar a concessão. No ano de 1879, ocorreu um sucesso russo importante com a criação da Brigada Cossaca, ostensivamente a guarda imperial do xá, mas na verdade uma força treinada, armada, equipada e em parte comandada por oficiais russos. Os avanços na Ásia central solidificaram o poder russo no norte do Irã e criaram uma base para sua ampliação na direção sul. A concessão petrolífera aos britânicos em 1901 constituiu a única exceção importante em uma série de sucessos e avanços russos.

O ano de 1905 trouxe uma grande mudança não só no Irã, mas em toda a

região. A Rússia acabara de sofrer uma humilhante derrota na Guerra Russo-Japonesa — a primeira em que uma potência imperial européia era derrotada por uma nação asiática. Esta derrota criou graves problemas para a Rússia, culminando, em outubro de 1905, na promulgação, pela primeira vez, de uma Constituição, prevendo um governo representativo e parlamentar no país. No Irã, a lição tornou-se clara. O despotismo dos czares fora derrotado. Os vitoriosos eram os japoneses, que haviam promulgado uma Constituição em 1889. Os próprios russos estavam lhes seguindo o exemplo, demonstrando, dessa maneira, o poder e a eficácia da democracia liberal.

A revolução constitucional persa começou em dezembro de 1905 e, após alguma luta, a primeira Majlis, a assembléia nacional, abriu as portas em Teerã em outubro de 1906 e redigiu uma Constituição, assinada pelo xá.

Entretanto, porém, a situação internacional mudara muito, em detrimento do Irã. O medo comum do poder crescente da Alemanha jogou a Rússia e a Grã-Bretanha nos braços uma da outra. Em agosto de 1907, as duas concluíram uma *entente* que, na verdade, dividiu o Irã em uma esfera de influência russa ao norte, e outra, britânica, ao sul, em volta do golfo Pérsico, deixando um cinturão aberto entre as duas potências. Seguiu-se um período de lutas — entre o xá e a Majlis, entre forças reacionárias e liberais e, logo em seguida, mais uma vez, entre interesses russos e britânicos. Ao irromper a guerra em 1914, a invasão e ocupação russa do norte do Irã já estava bem adiantada.

A revolução constitucional otomana iniciou-se, em 1908, em circunstâncias mais auspiciosas e pareceu, na época, anunciar o alvorecer de uma nova era. Derrubado o despotismo do sultão Abdulhamid, a Constituição, suspensa há 30 anos, voltou a ser proclamada. Anunciadas as eleições, turcos e armênios, muçulmanos, cristãos e judeus abraçaram-se nas ruas e prometeram uns aos outros uma nova era de liberdade e fraternidade. Sobre essa revolução, um historiador turco, em livro publicado em 1940, observou: “Poucos movimentos no mundo deram origem a tantas esperanças... e, da mesma maneira, houve pouquíssimos em que as esperanças tivessem sido tão rápida e finalmente frustradas.”¹

Embora os cristãos otomanos e as potências européias recebessem a Revolução dos Jovens Turcos como um grande passo à frente, não permitiram que ela interferisse em outros planos que pretendiam implementar. Muito ao contrário, parece que nela viram uma oportunidade que não podiam perder. Sem demora, a Áustria-Hungria anexou a Bósnia e a Herzegovina, a Bulgária declarou independência e Creta, que após a Guerra Greco-Turca de 1896 recebera status autônomo dentro do Império, anunciou sua união com a Grécia. Em 1909, um motim contra-revolucionário foi reprimido com um banho de sangue.

Em setembro de 1911, começou uma nova série de guerras, com o ataque

italiano a Trípoli. Nessa época, quase todo o litoral do norte da África, do Egito ao Marrocos, estava sob controle britânico ou francês. Havia restado apenas os *sanjaks* otomanos da Cirenaica e a Tripolitânia. A Itália, retardatária no jogo imperial, estava resolvida a estabelecer pelo menos uma cabeça-de-ponte nas propriedades do doente e, com anuência prévia das potências européias, lançou um ataque terrestre e naval. O avanço italiano no norte da África encontrou resistência inesperadamente forte, otomana e local, embora, em outubro do mesmo ano, a resistência cessasse, uma vez que os turcos enfrentavam uma ameaça nova, mais perto de casa e mais perigosa.

A primeira guerra balcânica teve início em 18 de outubro de 1912 e terminou em 30 de maio de 1913. Os aliados balcânicos, a Bulgária, a Sérvia e a Grécia, obtiveram substanciais ganhos territoriais à custa dos otomanos e a Albânia foi acrescentada à lista de Estados independentes. Uma segunda guerra balcânica, em junho e julho de 1913, entre os vitoriosos aliados, deu aos otomanos oportunidade de recuperar pequena parte dos territórios perdidos e, notadamente, a região de Edirne até a linha do rio Maritza. Esta permanece como fronteira turca na Europa.

Em meio a todos esses problemas, a frágil democracia dos Jovens Turcos, fundada com tantas esperanças, afundou e um *coup d'état* em janeiro de 1913 instalou o que era, na verdade, uma ditadura militar. No ano seguinte, os Jovens Turcos cometeram o erro de entrar na guerra mundial ao lado das Potências Centrais e, quando deram por si, estavam metidos até o pescoço em uma guerra de vida ou morte, na qual tanto amigos quanto inimigos tradicionais se uniram contra eles.

A I Guerra Mundial foi a última que o Império otomano travou como grande potência entre grandes potências. Em fins de outubro de 1914, navios de guerra turcos, acompanhados por dois cruzadores alemães, bombardearam os portos russos de Odessa, Sebastopol e Theodosia, no mar Negro. O sultão-califa proclamou uma *jihad* contra todos os que pegassem em armas contra ele e seus aliados. A Grã-Bretanha, a França e a Rússia, as três principais potências Aliadas, governavam vastas populações muçulmanas na Ásia central, norte da África e Índia. Os turcos e seus aliados alemães alimentavam a esperança de que esses súditos muçulmanos respondessem ao apelo da *jihad* e se levantassem contra seus senhores imperiais. Na verdade, não fizeram nada disso e os otomanos foram obrigados a enfrentar o poder da Rússia imperial e da Grã-Bretanha imperial nas suas fronteiras oriental e meridional.

No princípio, as coisas correram bem para os turcos. Em dezembro de 1914, eles iniciaram uma ofensiva na região oriental da Anatólia, capturaram Kars, cedida à Rússia em 1878 e, por algum tempo, ocuparam a cidade de Tabriz, no Irã, tomada dos russos, que vinham operando com toda liberdade nesse país, a despeito da neutralidade que o governo do xá proclamara, mas que era fraco

demaís para cumprir. No sul, em inícios de 1915, forças otomanas procedentes da Palestina cruzaram o deserto do Sinai e atacaram o canal de Suez, no Egito ocupado pelos britânicos.

Esses sucessos, no entanto, tiveram curta duração. No leste, os russos contra-atacaram com grandes efetivos e, com ajuda local, ocuparam e mantiveram por algum tempo a cidade de Van. No sul, o ataque turco ao canal de Suez foi repellido pelos britânicos que, enquanto isso, haviam enviado da Índia uma expedição ao golfo Pérsico. No dia 22 de novembro de 1914, uma força britânica ocupou o que era na ocasião o porto otomano de Basra. O objetivo imediato britânico era proteger o oleoduto que descia do Irã, mas este sucesso inicial encorajou planos mais ambiciosos. Em 1915, forças britânicas ocuparam certo número de cidades às margens dos rios Tigre e Eufrates e iniciaram o avanço para o norte, na direção de Bagdá.

Entretanto, os otomanos enfrentavam um ataque muito mais perigoso, à curta distância da capital. Em fevereiro de 1915, os britânicos iniciaram uma operação naval na área dos Dardanelos e ocuparam a ilha de Lemnos, onde estabeleceram uma base. Na primavera e verão, tropas britânicas e australianas desembarcaram em certo número de lugares na península de Galípoli, numa audaciosa tentativa para romper as defesas otomanas nos Estreitos e estabelecer contato com os russos no mar Negro.

Em fins de 1915 e princípios de 1916, a situação melhorou bastante para os otomanos. Os russos foram expulsos de Van, os britânicos amargaram uma derrota e tiveram que se render no Iraque, e as forças do sultão lançaram o segundo ataque contra o canal de Suez. Em princípios de 1916, após violenta luta e pesadas baixas, os britânicos e australianos retiraram-se de Galípoli e abandonaram a tentativa de forçar a abertura dos Estreitos.

A longo prazo, no entanto, prevaleceu o poder superior dos Aliados. Após a Revolução Russa de 1917, diminuiu a pressão do leste, mas o avanço britânico a partir do sul não pôde mais ser detido.

Durante todas essas lutas e sublevações, a vasta maioria dos súditos do Império otomano, quaisquer que fossem suas identidades étnicas e religiosas, permaneceu leal. Houve, contudo, duas exceções, dos armênios na Anatólia e dos árabes no Hijaz, na Arábia. Mesmo entre os armênios e árabes, contudo, a maioria era pacífica e ordeira, e os homens serviam nos exércitos do sultão. Entre os líderes nacionalistas de ambos os grupos, porém, havia alguns que viam na guerra a oportunidade de sacudir o jugo otomano e obter independência nacional. Evidentemente, esse desejo só podia ser realizado com ajuda das potências européias, que eram nesse momento inimigas do sultão. Em 1914, os russos formaram quatro grandes unidades constituídas de voluntários armênios, e mais três em 1915. Todas elas, embora principalmente recrutadas na Armênia russa, incluíam armênios otomanos, alguns deles desertores, e figuras públicas

bem conhecidas. Uma dessas unidades era comandada por um antigo membro armênio do Parlamento otomano. Bandos de guerrilheiros armênios surgiram em várias partes do país e, em vários locais, as populações armênias se levantaram em rebelião armada, notadamente na cidade anatólica de Van, no leste, e na cidade ciliciana de Zeytun.

Na primavera de 1915, quando rebeldes armênios ganharam o controle de Van, os britânicos voltaram aos Dardanelos, os russos atacaram no leste e outra força britânica avançou, aparentemente, na direção de Bagdá, o governo otomano resolveu determinar a deportação e realocação da população armênia da Anatólia — costume este tristemente conhecido na região desde os tempos bíblicos. Algumas categorias de armênios, juntamente com suas famílias, no entanto, foram declarados isentos de deportação: católicos, protestantes, operários das estradas de ferro e membros das forças armadas. A grande massa de armênios da Anatólia, que se estendia muito além das áreas em perigo e da ação de grupos suspeitos, no entanto, foi incluída na deportação e nas suas trágicas consequências.

Os deportados sofreram privações indescritíveis. No império em guerra, que passava por uma aguda escassez de material humano, não havia nem soldados nem gendarmes disponíveis, e a missão de escoltar os deportados foi entregue a uma força civil local, recrutada às pressas. As estimativas variam muito quanto aos números, mas não pode haver dúvida de que, pelo menos, centenas de milhares de armênios pereceram, talvez mais de um milhão. A maioria morreu de fome, de doenças e de exposição às intempéries; grandes números deles foram brutalmente assassinados, fosse por membros de tribos locais e aldeões, por negligência ou cumplicidade da escolta indisciplinada, que nem recebia soldo nem alimentos, ou pela própria escolta.

Parece que o governo central otomano fez algum esforço para controlar esses excessos. Os arquivos contêm telegramas de altas autoridades, preocupadas com a prevenção ou punição de atos de violência contra os armênios. Incluem eles registros de quase 1.400 julgamentos em cortes marciais, nos quais pessoal civil e militar foi julgado e condenado, alguns deles à morte, por crimes contra os deportados. Esse esforço, no entanto, produziu efeito apenas limitado e a situação foi com certeza agravada pelo rancor acumulado em décadas de conflito étnico e religioso entre os armênios e seus vizinhos outrora pacíficos. As cidades de Istambul e Ismir ficaram fora das ordens de deportação, como também grande parte da Síria e Mesopotâmia otomanas, para onde foram levados os deportados que sobreviveram.

A revolta árabe contra o domínio otomano ocorreu em terreno mais bem escolhido, foi mais bem planejada, teve sincronização melhor e contou com mais apoio do que a dos armênios. Enquanto os armênios estavam agrupados no coração da Turquia, em meio a uma população predominantemente muçulmana

na Ásia, a revolta árabe começou no Hijaz, na Arábia, em uma província semi-autônoma, governada por um potentado árabe hereditário, o *sharif* Hussein, em território exclusivamente árabe e muçulmano, e incluiu Meca e Medina, os dois locais mais sagrados do islã. E contou com a vantagem adicional da grande distância dos centros de poder otomano e de fácil acesso para os britânicos, que se encontravam no Egito. Os rebeldes árabes tinham também algo de útil para oferecer aos britânicos e só depois de longas e cuidadosas negociações é que, em 1917, o *sharif* proclamou a independência do Hijaz e, mais tarde, proclamou-se “Rei dos Árabes”. O governo britânico, que em cartas a Hussein fizera certas promessas a respeito de uma mal definida independência árabe, endossou a proclamação.

A importância militar de alguns milhares de irregulares beduínos, em batalhas que envolviam enormes exércitos regulares, pode ter sido diminuta, embora a importância moral de um exército árabe combater os turcos e, ainda mais, o governante de lugares sagrados denunciar o sultão otomano e sua chamada *jihad*, foi imensa e de valor especial para os impérios britânico e, incidentalmente, francês, na manutenção da autoridade que exerciam sobre súditos muçulmanos. A revolta árabe, além disso, teve melhor sincronização e coincidiu com a grande retirada das forças otomanas de todas as províncias árabes. Talvez mais importante que tudo, os árabes tiveram mais sorte em matéria de patrocinadores. Os britânicos, ao contrário dos russos, não haviam sido debilitados por uma revolução interna e puderam ir até o fim em ajuda militar. Já o cumprimento subsequente das promessas políticas era outro assunto, mas, pelo menos, salvou os rebeldes árabes de uma vingança otomana.

Em fins de 1916, forças britânicas avançaram do Egito para a Palestina otomana, enquanto outra força desembarcava no Iraque e reiniciava o interrompido avanço para o norte. Na primavera de 1917, forças britânicas haviam ocupado Bagdá, no Iraque, e Gaza, na Palestina. Em dezembro de 1917, capturaram Jerusalém e, em outubro de 1918, Damasco. No dia 29 de outubro de 1918, após três dias de negociação preliminar, uma delegação otomana subiu para bordo do navio de guerra britânico HMS *Agamemnon*, ancorado em Mudros, na ilha de Lemnos. No dia seguinte, assinaram um armistício.

A I Guerra Mundial assinalou a culminação da retirada do islã diante do avanço do Ocidente. O Irã, embora oficialmente neutro, foi devastado por soldados estrangeiros, com ajuda de forças auxiliares locais. Nas terras otomanas, esta guerra final, tal como acontecera com a Guerra da Criméia, ocasionou um envolvimento mais intenso com a Europa e a aceleração de todos os processos de mudança. Mas, ao contrário da Guerra da Criméia, terminou em derrota e os turcos foram obrigados a entregar seus territórios árabes à Grã-Bretanha e à França. Só em suas terras natais na Anatólia é que conseguiram desafiar os vitoriosos e, após uma luta, fundar uma república turca independente.

Os anos transcorridos entre 1918 e 1939 são em geral conhecidos no contexto da história européia como o período entre guerras, embora alguns estudiosos o tenham considerado mais como um longo armistício entre duas fases da mesma guerra. No contexto do Oriente Médio, porém, nenhuma dessas interpretações é muito útil. Esses anos podem ser compreendidos melhor como um interlúdio na história da região, até mesmo como uma intervenção, mesmo que no sentido em que cirurgiões usam essa palavra. No contexto do Oriente Médio, pode-se considerar o período como incluindo ambas as guerras mundiais, bem como o período de paz instável entre elas.

Esse período começou com o colapso ou, mais exatamente, a destruição da velha ordem que, tanto para melhor quanto para pior, prevalecera durante quatro séculos ou mais em grande parte do Oriente Médio. Os otomanos, construindo sobre a obra de seus predecessores, haviam erigido uma estrutura política que perdurara e um sistema político que funcionara. Tinham criado também uma cultura política que era bem compreendida e na qual cada grupo e, na verdade, cada indivíduo, sabia qual sua posição, poderes e limites e, mais importante ainda, o que devia e lhe era devido, a quem e por quem. O sistema otomano enfrentara tempos ruins, mas, a despeito de numerosas dificuldades, continuava a funcionar. Perdera a lealdade e aceitação da maioria de seus súditos cristãos, mas era ainda aceito como legítimo pela maior parte da população muçulmana. Nas últimas décadas, a ordem otomana começava a demonstrar sinais de recuperação e mesmo de melhoramento. Os aprimoramentos que porventura houvesse, no entanto, foram desviados e interrompidos pelo envolvimento do país na I Guerra Mundial e pelo resultante fim do Império — o colapso do Estado e o desmembramento de seus territórios.

Desde a chegada da expedição do general Bonaparte ao Egito, em fins do séc.XVIII, o curso dos fatos no Oriente Médio fora profundamente influenciado e, em tempos de crise, dominado pelos interesses, ambições e ações das Grandes Potências européias. Quando os otomanos finalmente partiram, e as potências ocidentais se estabeleceram inequivocamente como governantes da região, as rivalidades imperiais assumiram uma forma nova e mais direta.

As rivalidades ocorreram em três fases principais. Na primeira, britânicos e franceses praticamente dividiram entre si a região, e o principal tema das relações internacionais era a competição entre ambos. Na segunda fase, nas décadas de 1930 e 1940, a dominação anglo-francesa enfrentou novos desafios, inicialmente da Itália fascista e, em seguida, da Alemanha nazista. Na terceira fase, durante a II Guerra Mundial, italianos e, em seguida, alemães foram eliminados. Daí em diante, os franceses e, em seguida, os britânicos, caíram em tal estado de debilidade que não conseguiram mais desempenhar o papel dominante anterior. E, à distância, uma nova rivalidade desenvolvia-se entre potências externas mais remotas, a União Soviética e os Estados Unidos, num

sinal de coisas que estavam por acontecer.

Clareando a fumaça da batalha e as névoas da diplomacia no cenário do Oriente Médio após a I Guerra Mundial, tornou-se visível que haviam ocorrido grandes mudanças. Algumas delas trouxeram nova esperança a povos dominados por impérios orientais e ocidentais. Na Rússia, a revolução e o conseqüente relaxamento da autoridade central permitiram o estabelecimento de regimes muçulmanos nacionalistas liberais, tanto na Ásia central quanto nas terras transcaucasianas, enquanto mais ao sul, a Grã-Bretanha e a França prometiam autogoverno e independência final aos povos árabes que nesse momento ainda dominavam. Mesmo no norte da África, líderes nacionalistas proclamaram uma República da Tripolitânia em novembro de 1918, a qual os italianos mostraram-se dispostos, durante algum tempo, a conceder reconhecimento.

Essas esperanças, no entanto, rapidamente se desvaneceram. Na Ásia central, a ação do Exército Vermelho e o restabelecimento do controle de Moscou pôs logo um ponto final nos experimentos em independência nesses países, que foram firmemente reincorporados à órbita russa. Na Tripolitânia e na Cirenaica, igualmente, os italianos venceram os governantes locais e impuseram sua própria autoridade. As duas tornaram-se colônias italianas e, juntas, foram rebatizadas como Líbia em janeiro de 1934.

No sudoeste da Ásia, os acordos de paz não satisfizeram as esperanças que haviam despertado entre os árabes, muito embora lhes concedessem muita coisa. A Grã-Bretanha e a França dividiram o Crescente Fértil não em colônias e dependências, como nos velhos dias, mas em novos Estados, com novas fronteiras e nomes, que controlaram e administraram sob mandato da Liga das Nações, a fim de prepará-las para a independência. Nesses novos Estados, estabeleceram regimes tomando como modelos os seus. O braço oriental, denominado inicialmente Mesopotâmia e, em seguida, Iraque, tornou-se uma monarquia sob mandato britânico, governada pelo rei Faisal, filho do *sharif* Hussein. O braço ocidental, antes conhecido imprecisamente como Síria, ou Levante, foi dividido, cabendo a parte central e norte à França e, a parte sul, sob o nome Palestina, à Grã-Bretanha. Ambas as potências mandatárias dividiram ainda mais seus territórios. Os franceses, após alguns experimentos, criaram duas repúblicas, uma das quais passou a ser chamada de Líbano, conservando a outra o nome de Síria. Analogamente, os britânicos dividiram sua área em duas, formando um emirado árabe governado por Abdallah, outro filho do *sharif*, na parte oriental, rebatizada de Transjordânia, e estabeleceram administração direta na parte ocidental, à qual se restringe hoje o nome Palestina.

Na Arábia, os fatos se desenvolveram de modo muito diferente. Com exceção da colônia e protetorado britânico de Áden no sudoeste, e dos xecados do golfo Pérsico, a maior parte dos quais já estava há algum tempo sob graus

variáveis de controle da Grã-Bretanha, a maior parte da península desfrutava de uma independência virtual. O fato mais notável foi a segunda, e mais bem-sucedida, expansão da doutrina Wahhabi e da Casa de Saud, que a corporificava. Ao irromper a guerra em 1914, o chefe da Casa na época, Abd al-Aziz ibn Saud, estendera seu domínio à maior parte da Arábia oriental e entrara em relações com os britânicos, de cuja ajuda necessitava contra os turcos. Após a guerra, reiniciou a carreira de conquista, capturando e anexando outros territórios nas partes norte e sul da Arábia e depondo e expulsando seus anteriores governantes.

Bem ciente dos interesses imperiais britânicos nas regiões oriental e meridional da Arábia, nenhuma ação empreendeu contra os xecados e principados do leste, concentrando, em vez disso, seus esforços nas zonas oeste e sudoeste da Arábia, onde só restavam dois Estados rivais sérios. Um deles era o reino de Hijaz, governado por Hussein, o herói da revolta árabe contra os turcos; e, o outro, o imanato do Iêmen, no canto sudoeste da península.

Em 1924, Ibn Saud iniciou operações contra o Hijaz. Em fins de 1925, Meca, Medina e Jedá estavam em suas mãos e o rei Hussein teve que abdicar em favor do filho, Ali, que, por seu lado, foi obrigado a deixar o país. No dia 8 de janeiro de 1926, Ibn Saud foi proclamado rei de Hijaz e sultão de Najd, conservando o título até setembro de 1932, quando o reino foi rebatizado como Arábia Saudita. Seguiu-se um período de consolidação tranqüila, durante o qual Ibn Saud assinou tratados de amizade com a Turquia, Irã, Iraque e, finalmente, após longas e violentas disputas, com a Transjordânia.

Uma nova guerra começou na primavera de 1934, desta vez contra o Iêmen. Os sauditas conseguiram obter uma vitória militar, mas Ibn Saud teve que contentar-se com um acordo de paz, com mediação britânica, que lhe deu algumas retificações de fronteira, mas preservou a independência iemenita.

Em fins de 1918, a Turquia e o Irã, que haviam durante séculos disputado ou compartilhado da hegemonia na região, corriam o perigo muito sério de perderem a independência. O Império otomano caíra prostrado com a derrota, com sua capital ocupada, enquanto os inimigos vitoriosos dividiam entre si, como satélites, seus antigos territórios. O Irã, a despeito de neutralidade nominal, servira de campo de batalha para as potências beligerantes, com forças estrangeiras — russas, turcas, alemãs, britânicas — operando em seu território, como se não existisse um Estado soberano iraniano. Nada, ao que parecia, poderia evitar que tivesse o mesmo destino de outros países asiáticos e africanos, engolidos pelo poder cada vez maior do Ocidente.

Na verdade, os dois, embora através de caminhos diferentes, escaparam desse destino. A mudança começou em 1919, quando um oficial turco chamado Mustafá Kemal, que mais tarde adotou o sobrenome Atatürk, organizou e liderou um movimento de resistência no coração da Anatólia contra invasores e

ocupantes estrangeiros. Em uma série de vitórias notáveis, conseguiu expulsar do país as forças estrangeiras, anular o tratado de paz draconiano imposto pelos vencedores ao governo do sultão e, desde que este se recusara a alinhar-se com as novas forças, aboliu o sultanato e proclamou a república. Sob a liderança de Atatürk, a república implantou e executou um exaustivo e extenso programa de modernização e — o único no mundo muçulmano — secularização.

No Irã, no mesmo ano de 1919, foi concluído o acordo anglo-persa, pelo qual a Grã-Bretanha reconhecia a independência e integridade territorial do país, mas, ao mesmo tempo, criava condições para uma ascendência efetiva. O Parlamento iraniano, chamado a sancionar o acordo, recusou-se a fazê-lo. A situação complicou-se ainda mais com o reaparecimento do poder russo, desta vez sob vestimenta bolchevista, na região norte. Após um período de anarquia, um oficial da brigada cossaca iraniana, chamado Reza Khan, tomou o poder em fevereiro de 1921, e implantou uma ditadura virtual que foi consolidada em 1925, depondo o xá e autoproclamando-se xá. A dinastia fundada por Reza Khan, que mais tarde adotou o sobrenome Pahlevi, durou até 1979, quando foi derrubada pela Revolução Islâmica Iraniana. Tal como Atatürk, xá Reza adotou uma política de centralização e modernização, mas, ao contrário dele, não fez nenhuma tentativa para desestabilizar o islã.

Apenas em três áreas do Oriente Médio sobreviviam Estados muçulmanos independentes. Durante algum tempo, a dominação anglo-francesa pareceu segura, ameaçada apenas por brigas entre as duas potências. Mas, entre as duas guerras, o desejo de ambas de dominar começou a enfraquecer. Sofrendo de fraqueza econômica e desencorajamento moral, as duas careciam da certeza e da força de vontade de seus predecessores, construtores de impérios.

A hesitação crescente dessas potências fez-se acompanhar de um novo estado de espírito de revolta entre os povos dominados. No início do século, os japoneses, ao derrotarem os russos, haviam demonstrado as qualidades revigorantes da democracia constitucional e da modernização industrial. Nesse momento, os turcos, libertando-se da colonização imposta pelos vencedores, demonstravam a eficácia do nacionalismo. Forças turcas comandadas por Mustafá Kemal levaram a cabo a primeira revolução nacionalista bem-sucedida na Ásia ou África. A vitória e o desafio aos Aliados vitoriosos deram nova esperança aos muçulmanos e, na verdade, a outros povos, que descobriam, pela primeira vez, uma maneira de enfrentar e derrotar o Ocidente com suas próprias armas. Durante algum tempo, pareceu que a república turca modernizante, como antes o Império otomano islâmico, apontava o caminho a todo o mundo muçulmano. Kemal Atatürk, porém, não tinha tal desejo. A separação entre islã e Estado, a secularização do Estado e da lei, e sua intenção muitas vezes declarada de tornar a Turquia parte da Europa, antagonizaram numerosos muçulmanos que, no início, lhes haviam aclamado as vitórias.

Explosões de violência contra os novos senhores ocorreram em quase todos os países árabes e demonstraram que uma política simples de governo direto era impraticável. Em vez disso, as potências mandatárias procuraram atingir seus fins através de domínio indireto, através de governos árabes. A estes propuseram conceder certo grau de independência e, ao mesmo tempo, assinar com eles tratados que lhes garantiriam a posição privilegiada, incluindo o direito de manter forças armadas no território nacional.

Essa política fracassou por completo. As concessões feitas pelas potências mandatárias eram sempre pequenas demais e chegavam tarde demais para satisfazer a alguém. Nos casos em que assumiram a forma de tratados, eles foram assinados por governos sem representação, que careciam do apoio dos elementos politicamente ativos ou à sombra de alguma ameaça externa comum. Tal aconteceu com o Tratado Anglo-Egípcio de 1936, assinado quando a invasão da Etiópia pelos italianos foi interpretada como constituindo uma ameaça à Grã-Bretanha e ao Egito.

O desapontamento árabe encontrou expressão em uma série de vigorosos movimentos nacionalistas. A luta que travaram foi rancorosa, demorada e, no geral, bem-sucedida, pelo menos no atingimento de objetivos políticos. Egito e Iraque logo depois receberam independência formal, sendo oficialmente encerrados o protetorado do primeiro e o mandato do segundo. A presença britânica, no entanto, continuou — as instalações da Real Força Aérea no Iraque, as bases militares na zona do canal e em outros locais do Egito — e a campanha nacionalista prosseguiu, com vistas a transformar a independência formal em independência autêntica, com a retirada final das forças estrangeiras e a abrogação de tratados injustos.

No Levante, o sistema de mandato sobreviveu por muito mais tempo. Os franceses permaneceram na Síria-Líbano e os britânicos continuaram a governar diretamente a Palestina, embora concedessem um grau de autonomia cada vez maior ao emir da Transjordânia.

Em ambas as áreas, havia fatores complicadores. O Líbano constituía um caso especial entre os novos Estados do Oriente Médio criados com os escombros do Império otomano na Ásia. Ao contrário dos demais, não era uma criação nova, mas uma entidade histórica ainda existente e, na verdade, dotada de raízes profundas, com tradição sólida de autonomia, mantida, não raro, em condições de grandes dificuldades, durante os séculos do domínio otomano. Os franceses criaram um “Grande Líbano”, adicionando certo número de distritos vizinhos ao centro nevrálgico original libanês — isto é, as montanhas e vizinhança imediata. Esse centro, habitado principalmente por cristãos e por muçulmanos não-sunitas, fora por longo tempo um refúgio da independência social, intelectual e, até certo ponto, mesmo política, no mundo otomano. Nas regiões ao norte de Beirute, agricultores cristãos haviam estabelecido o que era então virtualmente a única

comunidade de pequenos proprietários independentes em todo o Oriente Médio. Já no séc.XIX, uma florescente burguesia cristã surgira em Beirute e em volta do porto. A energia e habilidade dessa gente possibilitou-lhes dar uma enorme contribuição ao renascimento árabe, não só política e intelectualmente, mas também economicamente. Embora a ascensão do nacionalismo muçulmano reduzisse em muito o papel cristão, o Líbano, durante algum tempo, continuou a desempenhar a função ímpar de único centro sobrevivente de pluralismo cultural e religioso e de liberdade econômica e política no mundo árabe.

Se o reduto cristão no Líbano constituía uma exceção no mundo árabe-islâmico, imediatamente ao sul, uma exceção ainda mais notável estava surgindo. Judeus haviam habitado a Palestina desde a remota antiguidade, embora, em fins do domínio romano, eles tivessem deixado de constituir a maioria da população. De tempos em tempos, a população judaica do país era reforçada por imigração, a maior parte por motivos religiosos. No último quartel do séc.XIX, um fator inteiramente novo entrou na situação, quando certo número de jovens judeus chegaram à Palestina procedentes da Europa oriental. A inspiração dessa gente era o sionismo — um movimento baseado, em parte, nas tradições religiosas judaicas e até certo ponto em uma versão judaica das novas ideologias nacionalistas em curso na época e, cada vez mais, condicionado pela necessidade de encontrar solução para a rejeição e perseguição que sofriam na Europa e, mais tarde, no Oriente Médio. As colônias que eles e seus sucessores criaram formaram o núcleo do que eventualmente se tornou o Estado de Israel.

Ao fim da I Guerra Mundial, a comunidade judaica, antiga e nova, alcançara proporções consideráveis. O governo britânico concedeu à idéia sionista reconhecimento formal com a Declaração Balfour, de novembro de 1917, manifestando o apoio do governo ao projeto de estabelecimento de um não definido “Lar Nacional para os Judeus”. Os termos dessa promessa foram incorporados no mandato da Liga das Nações, sob o qual os britânicos administravam a Palestina. A promessa e sua implementação deram uma dimensão especial à luta árabe contra o mandato britânico e a presença judaica.

A partir da década de 1930, a dominação ocidental do Oriente Médio enfrentou outro tipo de ameaça — não de súditos rebelados, mas de dois novos rivais pelo poder imperial: a Itália fascista e a Alemanha nazista.

No curso dessa década, as instituições liberais e constitucionais começaram a perder a atração que haviam despertado antes na região. No que não era de surpreender, elas não estavam funcionando lá muito bem. Limitadas a uma pequena elite ocidentalizada, não contavam com uma base real de apoio na sociedade como um todo. Estranhas em concepção e aparência, eram de todas as maneiras ineficientes — incapazes de evocar no povo memórias do passado, de atender às suas necessidades no presente ou de iluminar suas esperanças para o futuro. Pior que tudo, estavam ligadas na mente da maioria dos árabes aos,

nesses momento, odiados poderes imperiais da Europa ocidental.

A Alemanha e a Itália ofereciam alternativas sedutoras. Eram países que só recentemente haviam sido unificados, libertando pela força e unificando certo número de pequenos Estados. O exemplo que davam constituía uma inspiração para os líderes de povos que consideravam suas tribulações, e soluções, em termos semelhantes.

Melhor que tudo, eram adversários, ao mesmo tempo política, estratégica e ideologicamente, da Grã-Bretanha, da França e da crescente presença judaica na Palestina.

Já em 1933, imediatamente após a subida de Hitler ao poder, o Mufti de Jerusalém, Haj Amin al-Husayni, nomeado pelos britânicos, entrou em contato com o cônsul alemão, declarando apoio e oferecendo ajuda. Após anos de luta irreconciliável contra os britânicos e os judeus, o Mufti deixou a Palestina e, com escalas em Beirute, Bagdá e Teerã, chegou a Berlim em 1941. A mais importante dessas paradas aconteceu em Bagdá, onde, em abril de 1941, um político iraquiano chamado Rashid Ali al-Gaylani, tomou o poder com apoio militar e estabeleceu um regime pró-Eixo. A despeito da ajuda da Síria, nessa época ainda controlada pelas autoridades de Vichy, as potências do Eixo estavam longe demais para salvá-lo e seu regime foi derrubado pelos britânicos e por forças por eles lideradas. Na Síria, surgiu um comitê destinado a mobilizar apoio para o regime de Rashid Ali. Este foi o núcleo do que mais tarde se transformou no Partido Baath, ramificações do qual vieram a governar a Síria e o Iraque.

Rashid Ali fugiu e mais tarde reuniu-se ao Mufti em Berlim. Entre os muitos que apoiavam ou simpatizavam com o Eixo durante os anos da guerra, havia alguns que mais tarde se tornaram famosos. Nasser (Nasir) deixou registrada sua simpatia e desapontamento com a derrota alemã; Sadat, de acordo com suas próprias memórias, colaborou voluntariamente com a espionagem alemã. Até Rashid Ali veio a ressuscitar como herói no Iraque de Saddham Hussein.

À primeira vista, parecia muito estranho esse entusiasmo pela causa nazista. O racismo dos nazistas não podia ter muita atração para indivíduos que, de acordo com a pseudociência que o nazismo propalava, eram em si racialmente inferiores. A propaganda nazista, na medida em que era especificamente antijudaica, e não geralmente anti-semítica, tinha considerável apoio. Mas, afinal de contas, fora a perseguição aos judeus na Alemanha, e por seus imitadores em outros países, que constituía a força propulsora da migração judaica para a Palestina e o conseqüente fortalecimento da comunidade judaica nesse país. Os nazistas não apenas forçaram essa migração, mas a encorajaram e facilitaram até o irrompimento da guerra, enquanto os britânicos, na esperança ansiosa de conquistar a boa vontade dos árabes, lhes impunham severas restrições. Ainda assim, numerosos árabes eram favoráveis aos alemães, que enviaram os judeus à Palestina, e não aos britânicos, que tentaram mantê-los longe.

As potências do Eixo tentaram de várias maneiras capitalizar esse estado de espírito. Em primeiro lugar, a Itália fascista e, em seguida, a Alemanha nazista, lançaram maciças campanhas de propaganda e penetração no mundo árabe, com impacto considerável sobre a nova geração de pensadores e ativistas políticos. Os nazistas, em especial, ao pregar ódio aos judeus, conseguiram explorar um problema que eles, em grande parte, haviam criado.

Até certo ponto, essa virada para o Eixo era preventiva. Nos primeiros anos da guerra e, sobretudo, em 1940-1, entre a queda da França e a invasão da Rússia, quando a Grã-Bretanha lutava sozinha, parecia a muitos que a vitória do Eixo era inevitável e que a prudência elementar ditava a abertura de linhas de comunicação com os vitoriosos — e ainda mais porque poucos no Oriente Médio achavam que deviam qualquer fidelidade ou lealdade a seus governantes imperiais. Dessa maneira, até figuras políticas aclamadas — ou denunciadas — como amigos do Ocidente, tais como Nahas Paxá, do Egito, Nuri al-Said, do Iraque, e Ibn Saud, da Arábia, tentaram estabelecer contatos com Berlim. Não tiveram sucesso, uma vez que os nazistas já haviam recebido mais oferecimentos de ajuda do que julgavam conveniente ou útil aceitar. O apoio ao Eixo baseava-se em parte em ideologia, embora devesse muito mais ao princípio antigo e ainda válido de que “o inimigo de meu inimigo é meu amigo”. A principal atração do Eixo era o fato de ser inimigo implacável do Ocidente. Em data posterior, a mesma atração funcionara em favor de uma potência muito diferente, a União Soviética, que fora também capaz de conquistar grande apoio, às vezes dos mesmos que apoiavam os alemães.

No final das contas, ambos os lados na II Guerra Mundial decepcionaram seus partidários no Oriente Médio e foram decepcionados por eles. Ambos os lados conseguiram mobilizar alguma ajuda militar. A Legião Árabe, da Transjordânia, desempenhou papel importante na derrubada de Rashid Ali e na manutenção da ordem Aliada no Oriente Médio. Os alemães levantaram algumas forças voluntárias, as chamadas “Legiões do Oriente”. Seus membros foram recrutados em parte entre prisioneiros de guerra Aliados — africanos do norte da África, indianos, reservistas do Exército Vermelho naturais das repúblicas da Ásia central e Transcaucásia, suplementados por voluntários tirados das diásporas desses povos na Europa ocupada pelos alemães. Mas nenhuma dessas forças teve qualquer grande importância. Uma brigada judaica, formada na Palestina a despeito de grandes apreensões oficiais em Londres, desempenhou certo papel nas campanhas Aliadas no norte da África e na Itália, mas ela, também, teve importância militar relativamente insignificante.

A principal contribuição do Oriente Médio à causa Aliada foi o uso de seus territórios, recursos e instalações. Em muitos desses países, essa ajuda foi tornada possível pelas guarnições militares estabelecidas sob mandatos e protetorados. No Irã neutro, conseguiu-se isso com a invasão simultânea do território por forças

russas e britânicas em 1941. Só a Turquia conseguiu manter a neutralidade até quase as últimas semanas, ocasião em que o governo turco declarou guerra ao Eixo, em um esforço para qualificar-se a um assento na mesa dos vencedores. Ou como disse mais tarde um estadista turco: “Queríamos estar na lista dos convidados, não no menu.”

Os resultados não foram menos decepcionantes para os povos e governos do Oriente Médio. Os alemães desapontaram seus partidários e pretendentes árabes. Mostraram-se muito generosos com declarações, embora até mesmo estas fossem, às vezes, vazadas em linguagem ambígua e ficassem muito aquém do endosso vibrante dos objetivos árabes. Os nazistas, com os olhos focalizados na Europa, não estavam realmente interessados no Oriente Médio e, um sem-número de vezes, mostraram disposição de sacrificar seus *protégés* na região para satisfazer amigos europeus — a Itália fascista, a França de Vichy e, de agosto de 1939 a junho de 1941, a União Soviética.

A despeito das promessas de independência e retirada, a guerra terminou com tropas Aliadas ainda maciçamente presentes na maioria dos países árabes. Alguns desses países, como no norte da África, estavam ainda sob domínio colonial; outros eram governados por regimes que, embora não contassem com a confiança dos Aliados, eram detestados por seus próprios povos como títeres desses mesmos Aliados. E até os judeus na Palestina, embora obviamente não fossem simpatizantes do Terceiro Reich, afastaram-se de seus senhores por causa do esforço determinado das autoridades britânicas, antes e depois do fim das hostilidades, de impedir que os remanescentes da Europa judaica chegassem às praias da Palestina.

Durante a guerra, duas solicitações foram repetidamente apresentadas às partes em guerra — por organizações judaicas em Londres e Washington, insistindo com seus governos para que bombardeassem os campos de extermínio de Auschwitz; e pelo escritório do Mufti em Berlim, instando com o governo alemão para que bombardeasse Tel Aviv. Nenhuma das solicitações foi aceita — não por má vontade de um lado ou boa vontade do outro, mas pela mesma razão básica — que um bombardeio desses não serviria a qualquer finalidade militar e não traria nenhuma contribuição direta para a vitória. Em termos puramente militares, por conseguinte, não justificava os riscos e custos envolvidos.

Por conseguinte, os anos de guerra de 1939 a 1945 trouxeram pouca satisfação a qualquer dos lados no Oriente Médio. A despeito do grande esforço despendido pelas potências do Eixo e da simpatia geral pela causa que elas representavam, a resposta efetiva foi pequena. Os únicos ganhos tangíveis obtidos pelos alemães foram algumas facilidades na Síria ocupada por Vichy e um golpe de estado pró-Eixo no Iraque, em 1941. Ambos tiveram curta duração. A tentativa britânica de conquistar a amizade do nacionalismo árabe teve resultados ainda piores e os Aliados só puderam, na melhor das hipóteses, contar com uma

neutralidade mal-humorada, garantida por sua maciça presença militar. A defesa do Egito, inicialmente contra os italianos e, mais tarde, os alemães, coube às forças britânicas e imperiais, e a libertação do norte da África, aos americanos.

Mais uma vez, como em outras ocasiões, o envolvimento em uma guerra de grandes proporções trouxe mudanças rápidas e de grande alcance. Propagandistas do Eixo e dos Aliados competiram entre si para fomentar as aspirações de movimentos nacionalistas. Exércitos do Eixo e dos Aliados acamparam e lutaram em solo árabe, trazendo consigo as tensões e transtornos inseparáveis da guerra moderna. Por essa altura, vários Estados árabes desfrutavam um maior ou menor grau de independência e começavam a seguir políticas externas próprias. A Liga Árabe, fundada em 1945, agrupou todos os Estados soberanos árabes do Oriente Médio com a finalidade de perseguir, em conjunto, objetivos políticos comuns. Originariamente projeto patrocinado pelos britânicos, ele rapidamente escapou do controle de seus criadores e desenvolveu-se de acordo com as finalidades às vezes conflitantes de seus membros.

Uma das mais importantes mudanças ocorridas neste século na área foi a descoberta, a exploração e o uso do petróleo. O processo teve início nas regiões sob domínio russo no Oriente Médio, onde a primeira perfuração em busca de petróleo ocorreu na península de Apsheron já em 1842. O desenvolvimento da indústria petrolífera no Azerbaijão russo teve início aproximadamente na mesma época em que os americanos começavam a explorar petróleo na Pensilvânia. A primeira refinaria surgiu em Baku em 1863, abastecida por um oleoduto, construído em 1877-88, ligando-a aos campos petrolíferos de Apsheron. Nas vésperas da Revolução Russa, os campos de Baku forneciam 95% de todo o petróleo russo. Mais ao sul, nas ainda independentes terras iranianas e turcas, empresários europeus e americanos faziam as primeiras tentativas para obter concessões. No início do séc.XX, o xá do Irã fez a primeira grande concessão a um empresário britânico — na verdade, um neozelandês —, chamado William Knox D'Arcy. A concessão de D'Arcy foi comprada pela subseqüentemente criada Anglo-Persian (mais tarde rebatizada de Anglo-Iranian) Oil Company. Este constituiu o primeiro de uma série de arranjos semelhantes, mediante os quais o petróleo do Oriente Médio passou a ser explorado por concessionárias, na maioria companhias britânicas, francesas, holandesas e americanas, sob acordos de pagamentos de *royalties* negociados com governos da região. Inicialmente no Irã, depois no Iraque, mais tarde na Arábia e em outros locais, novos e grandes campos foram abertos e o Oriente tornou-se uma das maiores áreas produtoras de petróleo do mundo.

A nova situação afetou de várias maneiras os países da região. O uso do motor de combustão interna transformou as comunicações por terra. Era possível nesse momento ligar grandes centros e transportar pessoas, mercadorias, material impresso e idéias em uma escala e a uma velocidade sequer sonhadas em

tempos anteriores. A substituição, em escala maciça, do cavalo, do jumento e do camelo pelo carro, o ônibus e o caminhão, juntamente com o rápido desenvolvimento econômico e a disseminação de outros meios de comunicação ocidentais, como a publicação de livros, a imprensa, o cinema, o rádio e a televisão iniciaram uma transformação social de vastas consequências, tornando-a visível a todos.

O que — poder-se-ia perguntar — queriam os britânicos e franceses no Oriente Médio e o que conseguiram? Há atualmente consenso de que o principal motivo que trouxe ambas as potências à região, e nela as manteve por mais de 25 anos, foi estratégico — a preocupação com as potencialidades e perigos militares da área. A natureza desse objetivo estratégico foi expressada em uma grande variedade de imagens: o Oriente Médio como tampão, como encruzilhada, como ponto nodal em comunicações, como base, como *place d'armes*. Um objetivo estratégico óbvio era negar a área a outros que, pensava-se, nela inevitavelmente entrariam, se as potências ocidentais ali não estivessem para impedi-los. Uma consideração de alguma importância para britânicos e franceses era a salvaguarda de outras possessões imperiais mais ricas. Os britânicos preocupavam-se muito com a Índia e, os franceses, com o domínio do norte da África. Ambos sentiam necessidade de proteger essas possessões contra forças desestabilizadoras que, acreditavam, com alguma plausibilidade, sairiam do Oriente Médio muçulmano, a menos que os países e povos dessa região fossem mantidos sob seguro controle, ou, pelo menos, sob influência imperial.

Havia, claro, outros elementos em jogo. Na época, apologistas da presença francesa mencionavam com frequência a missão cultural e religiosa da França — a proteção das minorias cristãs e, especialmente, católicas, e a disseminação da cultura gaulesa. Considerações semelhantes tinham muito menos valor para os britânicos.

Motivos econômicos, ao contrário da interpretação outrora predominante, tiveram escassa importância e era pouca a expectativa de ganho econômico. Muito ao contrário, uma das grandes preocupações de britânicos e franceses parece ter sido o custo financeiro, isto é, o alto preço para concretizar os objetivos estratégicos e políticos desejados. Ambas as potências sempre fizeram o possível para manter esse custo tão baixo quanto possível. Só muito tarde nesse período é que o petróleo emergiu como fator significativo e mesmo então não foi absolutamente tão importante como mais tarde se tornou. No período entre as guerras, o interesse pelo petróleo era pelo menos tão estratégico quanto econômico.

Em retrospecto, parece claro que a posição dos britânicos e franceses no Oriente Médio foi debilitada por várias fraquezas básicas. Nenhum dos dois estava disposto a incorrer nos custos necessários para manter o poder e relutavam em usar a força para vencer a oposição. Na Grã-Bretanha e na

França, havia hesitação, incerteza e fraqueza. Quase desde o início, ouviram-se dúvidas se tudo aquilo era viável ou mesmo se valia a pena. Winston Churchill é frequentemente citado como tendo sugerido que poderia ser melhor devolver toda a região aos turcos — um presente que a República turca teria certamente recusado.

Debilitando-se a posição anglo-francesa no Oriente Médio, ela foi ainda ameaçada por outras forças hostis — por nações e regimes que ainda exibiam aquela mistura especial de cobiça, implacabilidade e autocomplacência que constituem ingredientes essenciais do estado de espírito imperial e que, entre britânicos e franceses, cedera lugar ao cansaço, à saciedade e à perda de auto-estima. Durante algum tempo, ambos estiveram agudamente conscientes da ameaça que cada um constituía para o outro. Ambos demonstraram fraqueza e indecisão em enfrentar outros desafios, em última análise muito mais importantes, fossem de parte daqueles na região que buscavam sacudir-lhes o jugo ou daqueles que de fora queriam substituí-los.

A posição anglo-francesa foi ainda mais debilitada por discussões, ou melhor, brigas entre ambos. Essa situação desenvolveu-se em muitos níveis e de muitas maneiras: britânicos e franceses contra o resto; britânicos e franceses uns contra os outros; britânicos e franceses aliados — e nas contendas inumeráveis e persistentes entre governos metropolitanos e autoridades locais, e entre o grande número de facções burocráticas, departamentos e serviços, divididos por origens sociais e por interesses e objetivos conflitantes, todos os quais contribuíram para retardar e desviar o que hoje é conhecido como processo decisório.

O Império otomano oferecera ao Oriente Médio uma estrutura e um biombo protetor, garantindo-o contra os muitos perigos que o ameaçavam externamente. Nesse momento, o biombo não existia mais. A estrutura e sistema otomano foram substituídos por outros que fracassaram e, finalmente, dissolveram-se. Não havia nesse momento falta de biombo protetores, mas a proteção, a que havia, era dada por potências européias, uma contra a outra, e isto de pouco consolo servia para a maioria dos habitantes dos países da zona.

Qual o balanço final para britânicos e franceses, de um lado, e os povos do Oriente Médio, do outro? O que o interlúdio anglo-francês de poder no Oriente Médio conseguiu, antes de sua sórdida e vergonhosa retirada, após uma das maiores vitórias militares da história moderna? Que resultado houve de qualquer valor para as próprias potências ocidentais ou para o Oriente Médio e seu povo?

Neste estágio, não é possível oferecer mais do que respostas provisórias e preliminares a algumas dessas perguntas. No todo, os resultados mais positivos aconteceram, provavelmente, em relação aos objetivos a que, na época, se deu menos importância: os econômicos e os práticos. Não pode certamente haver dúvida de que, para a maioria do povo da região, a vida era melhor em 1939 do que em 1918 ou mesmo em 1914. O padrão de vida subiu para a maioria (ainda

que não para todos) dos setores da população. As amenidades eram maiores e mais numerosas, e a perspectiva de vida até uma madura velhice era muito maior do que em qualquer outro tempo. Uma nova infra-estrutura fora construída, acompanhada de todos os tipos de serviço.

Esses benefícios eram menos visíveis nos territórios do Oriente Médio do que nos diretamente administrados por uma potência imperial, tais como na Índia britânica ou no norte da África francês. Neste aspecto, os moradores do Oriente Médio foram infelizes, no sentido em que sofreram a maioria das desvantagens do imperialismo, mas perderam suas principais vantagens ou as receberam apenas em forma atenuada. Mas mesmo esse benefício atenuado não foi insignificante e, em 1939, os povos da região estavam em melhor situação na maioria dos aspectos materiais.

Haviam obtido ainda outro benefício muito importante, o da língua — as línguas inglesa e francesa, antes conhecidas apenas de uns poucos na região, com exceção do Egito e do Líbano. Com essas línguas veio o acesso ao mundo moderno, à sua cultura e ciência. A introdução da ciência ocidental, ou, para ser mais exato, moderna, é em geral reconhecida como um ganho para os povos da região. A cultura ocidental e, em especial, suas conseqüências sociais, provocaram uma reação mais variada. Enquanto alguns a adotaram com entusiasmo, outros viram-na, na melhor das hipóteses, como uma bênção ambígua, ao passo que outros voltaram a denunciá-la como uma inequívoca maldição.

A dominação anglo-francesa deu também ao Oriente Médio um interlúdio de economia liberal e liberdade política. Essa liberdade foi sempre limitada e, em algumas ocasiões, suspensa, mas, a despeito dessas limitações e suspensões, foi no todo mais extensa do que tudo que haviam experimentado antes ou depois. A maioria dessas instituições de estilo ocidental desapareceu agora. Foram abandonadas, mesmo condenadas. Só recentemente vem ocorrendo um novo começo, uma renovação do interesse pelas idéias e práticas liberais, para as quais novas circunstâncias, em alguns países da região, podem finalmente fornecer um ambiente mais favorável.

Para as potências ocidentais e, talvez, em última análise, para os próprios habitantes do Oriente Médio, o resultado mais positivo do período da dominação anglo-francesa foi provavelmente a consecução do objetivo estratégico primário, como pode ser visto pelo papel da região durante a II Guerra Mundial. O grande serviço prestado pelo Oriente Médio ao Ocidente foi o fornecimento de bases e instalações de apoio à guerra contra o Eixo. E, em troca, o maior serviço do Ocidente ao Oriente Médio foi salvá-lo da experiência direta do domínio do Eixo.

CAPÍTULO 19

Da Liberdade à Liberdade

A derrota do Eixo e a vitória das potências aliadas em 1945 não trouxeram paz imediata ao mundo. O avanço do Império soviético na Europa oriental e central e a retirada dos impérios coloniais ocidentais da Ásia e África geraram graves problemas nessas regiões. Tanto a perda quanto a obtenção de independência soberana reacenderam velhos ódios e criaram outros, com milhões de refugiados perdendo seus lares. O Oriente Médio teve também sua parcela nas convulsões do pós-guerra e nas convulsões pós-imperiais. A paz na região era instável, contrafeita e frequentemente interrompida por lutas contra inimigos internos e, em certa ocasião, externos. No todo, os problemas foram menos intensos e menos traumáticos do que os que acompanharam a imposição do domínio soviético na Europa central e oriental ou o fim do domínio britânico no sul e sudeste da Ásia. Os problemas do Oriente Médio, no entanto, embora de menores dimensões, tiveram maior intensidade e foram muito menos sensíveis a tratamento diplomático e soluções políticas.

Na região, como aliás no mundo ex-colonial, a principal questão de interesse público e, durante algum tempo, a única, foi a independência.

No rescaldo da I Guerra Mundial, três Estados da região, a Turquia, o Irã e o Afeganistão, exerciam plena e independente soberania e possuíam longa experiência em exercê-la. O período entre as guerras acrescentou quatro Estados árabes à lista, a Arábia Saudita, o Iêmen, o Iraque e o Egito. Os dois primeiros desfrutavam alto grau de independência não só teórica, mas também prática, ao passo que os dois últimos continuavam ligados a seus antigos governantes, tanto diplomaticamente, por tratados injustos, quanto militarmente pela presença de bases e forças britânicas no país. A partida forçada da França no Levante acrescentou a Síria e o Líbano à lista de Estados árabes soberanos. A “Liga dos Estados Árabes”, fundada em março de 1945 pelo Egito, Iraque, Síria, Líbano, Arábia Saudita, Iêmen, incluía também a Transjordânia, embora esta última fizesse ainda, em princípio, parte do mandato britânico no território da Palestina. Um ano depois, em março de 1946, a Transjordânia, subseqüentemente renomeada como Jordânia, ganhou também a independência.

O principal objetivo de todos esses Estados era transformar a independência nominal em real mediante ab-rogação de tratados e eliminação da presença

estrangeira. Retirando-se os impérios ocidentais de quase todas suas possessões, o processo foi concluído em princípios da década de 1950.

Simultaneamente, o processo era estendido ao resto do mundo árabe. A Líbia tornou-se independente em 1951, o Sudão, a Tunísia e o Marrocos em 1956, a Mauritânia em 1960, o Kuwait em 1961, a Argélia em 1962, o Iêmen do Sul (a ex-colônia e protetorado de Áden) em 1967, e os Estados do Golfo em 1971. Todos eles ingressaram na Liga Árabe. Alguns, notadamente o Iêmen do Sul e a Argélia, só adquiriram a independência após longa e violenta luta. Na maioria dos outros, a independência foi conseguida mais ou menos pacificamente, por negociações às vezes difíceis que terminaram em acordo.

Com exceção de Israel, fundado em 1948 com o término do mandato da Palestina, eram árabes todos os novos Estados que se tornaram independentes no período do pós-guerra. Essa situação mudou espetacularmente em princípios da década de 1990. Com o desmoronamento da União Soviética em 1991, os territórios transcaucasianos e da Ásia central, conquistados pelos czares no séc.XIX e conservados pelos soviéticos neste século, foram inesperadamente brindados com uma independência para a qual estavam mal preparados. Historicamente, todos esses países haviam feito parte ou sido dependentes do Oriente Médio. Dois deles, a Armênia e a Geórgia, eram cristãos, mas haviam sido súditos por muitos séculos de impérios muçulmanos, turcos ou persas. O resto, o Azerbaijão e as cinco repúblicas da Ásia central, era predominantemente muçulmano, falando línguas muito parecidas com o turco ou o persa e ligados por milhares de laços históricos, religiosos e culturais aos seus vizinhos ao sul, no Oriente Médio. Um deles, o Tadjiquistão, era persa em fala e cultura. Os outros quatro — Casaquistão, Usbequistão, Quirguízia e Turcomenistão — falavam línguas aparentadas com a turca. À exceção dos casques, as diferenças entre essas várias línguas não era maior do que a existente entre os vernáculos falados nas terras árabes do Iraque ao Marrocos. Ao contrário dos árabes, os turcos não possuíam uma linguagem escrita padrão comum, mas o surgimento de um mundo de Estados turcos análogo ao mundo árabe, os quais haviam por tanto tempo dominado e, em grande parte, modelado a política do Oriente Médio, constituiu um fenômeno novo e portentoso. A experiência prévia desses novos Estados pouco preparo lhes dera para a obtenção ou exercício de liberdade nacional ou pessoal. E logo depois tornou-se claro que, a despeito do fim da União Soviética, o novo Estado russo ainda tinha preocupações e interesses nessas repúblicas e, em consequência, o desejo de manter alguma forma de presença na área. De muitas maneiras, parecia que o mundo turco estava prestes a reviver certas experiências do mundo árabe algumas décadas antes, quando se libertou de seus senhores imperiais.

Os problemas políticos da região, no entanto, não acabaram com a obtenção da independência e soberania. Velhos conflitos permaneceram e novos conflitos

surgiram em vários níveis — interno, inter-regional e internacional. Entre as novas nações independentes do mundo árabe, algumas representavam velhas e contínuas entidades históricas, com longa experiência de identidade separada — notadamente o Egito e o Marrocos. Outras eram criações novas, tanto como países quanto como regimes. A Arábia Saudita, embora formada pela conquista de vários grupos tribais e regionais, tinha pelo menos a vantagem da homogeneidade. Era inteiramente árabe, inteiramente muçulmana e, exceto pela província oriental, esmagadoramente sunita. A maioria dos recém-criados Estados carecia dessas vantagens e foi dilacerada por rivalidades e ódios internos. Às vezes, eles explodiam em conflito armado, variadamente descritos como rebelião, revolução ou guerra civil — sendo as diferenças entre elas de perspectiva e dimensões.

As mais persistentes e destrutivas entre elas foram as lutas no Líbano entre grupos rivais e, não raro, facções rivais dentro dos próprios grupos — religiosas e sectárias, étnicas e tribais, regionais e locais. Essas lutas foram complicadas e prolongadas pela intervenção de potências estrangeiras. Tais foram as guerras civis no Líbano em 1958, em 1975-6 e, com interrupções e tréguas instáveis, entre 1983 e 1991.

Outra região de conflitos persistentes era a zona sul da Arábia. Em 1962, um movimento revolucionário com apoio egípcio derrubou o governo tradicional do imã e substituiu-o por uma república. A luta resultante, entre forças externas — sauditas e egípcias — e entre facções rivais que defendiam a causa real ou a republicana, durou muitos anos. O Grande Iêmen Unido, formado em 1990 com a unificação dos territórios do antigo imanato e as velhas possessões britânicas com sede em Áden, passou mais uma vez pelas convulsões de uma sangrenta guerra civil entre o norte e o sul em 1994. Os iemenitas envolveram-se também no longo conflito em Dhofar que, em 1965 e 1975, tentou separar-se do Sultanato de Omã, do qual era parte. A rebelião de Dhofar foi finalmente reprimida com ajuda de uma força expedicionária iraniana enviada pelo xá. Essa rebelião secessionista adquiriu uma importância mais do que local com o envolvimento do Iêmen do Sul, que era nessa ocasião um Estado marxista alinhado com a União Soviética.

Mas houve muitos outros países do Oriente Médio onde o governo usou de força para reprimir minorias ou províncias dissidentes. A Turquia e o Iraque tiveram que enfrentar a insatisfação e, às vezes, a insurreição de suas minorias curdas. O Iraque recorreu também à ação militar contra a população xiita — na verdade, maioria no país como um todo — nas regiões central e meridional. No Sudão, o norte muçulmano de fala árabe travou guerras frequentes com os africanos não-árabes, não muçulmanos, ao sul. Na Jordânia, divergências entre a liderança palestina e o Sistema real jordaniano chegaram a furo em setembro de 1970, quando a Organização para a Libertação da Palestina desafiou

abertamente a autoridade do Estado e sofreu uma sangrenta derrota. Talvez a mais ameaçadora de todas foi a guerra civil na Argélia, em princípios da década de 1990, quando um poderoso movimento fundamentalista e lideranças islâmicas questionaram a legitimidade e desafiaram a autoridade do governo argelino.

Um dos princípios básicos da Liga Árabe era que nenhum Estado árabe poderia pegar em armas contra outro para resolver litígios. Houve numerosas disputas entre eles. Às vezes, um Estado reclamava todo o território do vizinho, visto como parte do solo nacional que fora desligado e separado pela intervenção imperialista. Tais foram, principalmente, a reivindicação marroquina à Mauritânia, a egípcia ao Sudão, a síria ao Líbano e a iraquiana ao Kuwait. Os egípcios renunciaram em 1953 à reivindicação ao Sudão e lhe reconheceram a soberania separada. Os marroquinos reconheceram a Mauritânia em 1970. Em novembro de 1994, o governo do Iraque foi induzido a reconhecer a soberania e a integridade do Kuwait — renúncia essa conseguida apenas após uma longa e violenta luta.

A reivindicação iraquiana assumiu duas formas — às vezes, de uma retificação de fronteira e, em outras ocasiões, de todo o território kuwaitiano. Um movimento ameaçador do Iraque em 1961 foi prontamente respondido pelo envio de tropas britânicas ao Kuwait. Essa medida deteve no momento o avanço iraquiano, mas não pôs um ponto final na reivindicação. A reivindicação síria ao Líbano e, mais remotamente, a todas as terras do antigo mandato da Palestina, permanece ainda sem solução. Houve alguns pequenos choques e escaramuças fronteiriças — entre o Marrocos e a Argélia em 1963, entre a Líbia e o Chad em 1980, e mais uma vez em 1986-7, e alguns outros, mas tiveram importância puramente local e pouco ou nenhum efeito produziram sobre o modelo geral de desenvolvimento. A primeira grande violação do princípio normativo da Liga Árabe ocorreu em 1990, com a invasão, ocupação e anexação do Estado soberano do Kuwait pelo Iraque. Começando como um conflito entre árabes, a situação transformou-se rapidamente em uma grande crise internacional.

Às vezes, no desejo de implementar o ideal do pan-islamismo, tentativas foram feitas para combinar Estados árabes previamente soberanos em alguma forma de associação direta, mas voluntária. O mais notável deles foi a República Árabe Unida, criada pela fusão do Egito e Síria em 1958. Após alguns anos de contrafeita coabitação, a Síria deixou a RAU e voltou à existência separada em 1961. Várias outras tentativas, a maioria iniciada pelo governo da Líbia, redundaram em fracasso.

Os Estados árabes pós-imperiais, que com poucas exceções tiveram origem externa e são de caráter artificial, ainda assim revelaram uma persistência notável — e bem-sucedida — em preservar sua independência e integridade territorial. A despeito de numerosas tentativas em ambas as direções, nenhum Estado árabe foi desmembrado e nunca dois deles — com a duvidosa exceção do

Ilmen — conseguiram se fundir em um único.

Entre todas as guerras iniciadas e travadas na região em tempos recentes, duas foram especialmente sangrentas, rancorosas e demoradas: a série de guerras curtas entre Israel e os Estados árabes, iniciadas em 1948, e que podem ter terminado em 1994, e a longa guerra entre o Iraque e o Irã de 1980 a 1988.

As guerras árabe-israelenses tiveram origem em fatos acontecidos muito antes da fundação do Estado de Israel, quando a liderança árabe na Palestina se esforçava para deter e reverter a construção do lar nacional judeu no país. Essa luta começou quando a Palestina, ainda não conhecida por esse nome entre seus habitantes, fazia ainda parte do Império otomano. A luta tornou-se mais violenta após o estabelecimento do mandato britânico, cujos termos incorporavam o reconhecimento formal do princípio de um lar nacional para os judeus na Palestina. E atingiu proporções de crise nas décadas de 1930 e 1940, com a tomada do poder pelos nazistas na Alemanha e pela disseminação de suas idéias e métodos, pela força ou não, em muitos outros países. A entronização do antissemitismo militante no coração da Europa pareceu confirmar a análise sionista da tribulação dos judeus. As portas fechadas dos antigos países que recebiam imigrantes judeus, com suas economias dilaceradas pela depressão, deixaram a maré montante de refugiados judeus da Europa e, mais tarde, do Oriente Médio, sem um lugar para espalhar-se.

Em fins da guerra, em 1945, a vasta maioria dos judeus da Europa ocupada pelos alemães estava morta, e só continuavam vivos umas poucas centenas de milhares, principalmente nos chamados “campos de refugiados”. Os que haviam chegado da Europa ocidental voltaram para casa e se reintegraram sem maiores dificuldades. Os que eram originários da Europa central e oriental, de países que sofriam sublevações internas e invasão e ocupação estrangeira, enfrentaram maiores problemas. Com grande frequência, quanto tentavam voltar, eram recebidos com hostilidade e violência por seus antigos vizinhos. Muitos, por conseguinte, em vez de terem que suportar um novo ciclo de repressão e perseguição às mãos de relutantes compatriotas, preferiram correr os riscos da viagem para a Terra Prometida.

Para o governo britânico, lutando para escorar os pilares de um império que desabava e agudamente consciente do ressentimento em alta dos árabes da Palestina e de toda parte, a inesperada inundação de imigrantes judeus configurava um dilema intolerável. Durante quase dois anos, estivera fazendo um esforço contínuo — por meios diplomáticos nos países de origem e trânsito, mediante ação naval em alto-mar, em ação de polícia na Palestina sob mandato — para deter, desviar ou reverter a maré que subia. As atividades navais e policiais, no entanto, tinham eficácia limitada e, numa ocasião em que o mundo ocidental, ainda atordoado com as revelações do Holocausto nazista, simpatizava com os judeus, e o Bloco Soviético, por razões próprias, apoiava-os contra a Grã-

Bretanha, o trabalho diplomático era inútil e mesmo contraproducente.

Entretantes, com o fim do domínio britânico na Índia, desaparecera o motivo principal para a Grã-Bretanha continuar no Oriente Médio e pouca razão parecia haver para que, debilitada e empobrecida no pós-guerra, seguisse uma política difícil, malsucedida e cada vez mais impopular no país e no exterior. No dia 2 de abril de 1947, o governo anunciou que ia devolver às Nações Unidas o mandato recebido da extinta Liga das Nações e que dele desistia. Alguns meses depois, era estabelecida a data de término do mandato e da retirada, no sábado, 15 de maio de 1948.

Os britânicos ainda permaneceram na Palestina por mais de um ano, embora, nesse momento, como governo de transição, com a responsabilidade de decidir o que aconteceria em seguida no antigo território do mandato, transferido para as Nações Unidas. Após longas e complexas negociações, a Assembléia Geral votou, em 29 de novembro de 1947, uma resolução dividindo a Palestina em três entidades — um Estado judeu, um Estado árabe, e um *corpus separatum* sob jurisdição internacional na cidade de Jerusalém. A Assembléia Geral aprovou a resolução pela necessária maioria de dois terços, mas nenhuma providência tomou para sua execução ou cumprimento.

Houve outros, porém, que tomaram providências para impedi-la. No dia 17 de dezembro, o Conselho da Liga Árabe declarou que se oporia à projetada divisão, se necessário pela força. A liderança palestina reiniciou a resistência armada ao governo mandatário e ao lar nacional judeu. A liderança judaica na Palestina aceitou o plano da ONU. Uma vez que o mandato terminava no sábado (dia sagrado para os judeus), anteciparam-lhe o fim em algumas horas e, na sexta-feira, 14 de maio de 1948, anunciaram a fundação de um Estado, que denominaram de Israel, nos territórios designados no plano de partilha da ONU. A liderança palestina já estava em guerra havia algum tempo para impedir-lhe a fundação. Nesse momento, era reforçada pelos exércitos dos Estados vizinhos, com algum apoio de países árabes mais distantes.

A luta entre judeus e árabes na Palestina amainara durante os anos de guerra. Recomeçou em 1947 e continuou até o fim do mandato e depois. Os árabes palestinos eram ajudados por uma força voluntária da Síria, conhecida como Exército Árabe de Libertação. Com a criação do Estado de Israel — imediatamente reconhecido *de facto* pelos Estados Unidos da América e *de jure* pela União Soviética — e a intervenção armada dos Estados árabes vizinhos, o conflito assumiu dimensão internacional. A luta pela Palestina era nesse momento uma guerra entre Israel e os árabes.

Contra tantas desvantagens, parecia haver pouca chance de sobrevivência do novo Estado. Após algumas semanas de luta desesperada, no entanto, a situação mudou de forma extraordinária. Os israelenses, imprensados entre os inimigos e

o mar, demonstraram uma força inesperada, enquanto a coalizão árabe era mal conduzida por excesso de confiança e debilitada por rivalidades dinásticas e nacionais.

Essa primeira guerra continuou durante vários meses, entremeada por frágeis tréguas sob os auspícios da ONU. Nessas fases consecutivas ocorreu uma mudança decisiva na situação militar. O Estado israelense resistiu ao primeiro ataque árabe e conseguiu não só manter mas estender seu território. O restante da Palestina era mantido pelas forças dos Estados vizinhos — os egípcios em Gaza e no que se tornou conhecido como “Faixa de Gaza”, os jordanianos na margem ocidental do rio Jordão e a leste de Jerusalém, e os sírios em um pequeno enclave na praia leste do mar da Galiléia. Em janeiro-abril de 1949, acordos de armistício entre Israel e os Estados árabes vizinhos foram negociados e assinados na ilha de Rodas.

Durante décadas, esses termos permaneceram como os únicos instrumentos legais formais, reconhecidos por ambos os lados, que regulavam as relações entre os signatários. Os Estados árabes deixaram claro que a aceitação dos acordos de armistício não constituía, em nenhum sentido, reconhecimento ou aceitação do Estado de Israel ou de suas fronteiras. O acordo com o Líbano confirmou a antiga fronteira internacional entre os dois lados; os acordos com o Egito, Jordânia e Síria reconheceram apenas as linhas de demarcação do armistício, deixando o traçado das fronteiras territoriais e políticas para “a solução final da questão palestina”.¹

No curso da luta, vários árabes que residiam em áreas sob controle de Israel fugiram ou foram expulsos de seus lares e se tornaram refugiados nos países árabes vizinhos. A prova é contraditória, as alegações se chocam, mas parece provável que ambas as descrições sejam verdadeiras no tocante a diferentes locais. O número de refugiados foi estimado na época pela ONU em 726.000.

Entre as confusões e incertezas da guerra e diplomacia, nas agonias da luta e da expulsão, os refugiados palestinos partilharam do mesmo destino de milhões de outras vítimas de conflitos que fugiram ou foram expulsas de seus lares na Índia, Europa oriental e outras regiões, na sangrenta reformulação do mundo após a II Guerra Mundial. A posição dos refugiados, no entanto, era excepcional no sentido em que, ao contrário dos demais, nem foram repatriados nem reassentados, mas, sim, deixados ou mantidos em campos onde eles e seus descendentes permaneceram durante gerações como refugiados apátridas. A única exceção foi a Jordânia, onde o governo hashemita anexou formalmente os territórios que controlava a leste do rio e, mais tarde, ofereceu cidadania a todos os árabes palestinos. Mais ou menos na mesma época, Israel absorveu algumas centenas de milhares de judeus que fugiram ou foram expulsos dos países árabes. Numa época de intenso conflito árabe-judaico, a posição desses indivíduos se tornara insustentável.

A guerra de 1948-9 foi a primeira de uma série travada entre Israel e os vizinhos árabes, às vezes juntos, às vezes separados. A responsabilidade pelo irrompimento imediato dessas guerras pode ser igualmente dividida. As guerras de 1948 e 1973 foram inegavelmente iniciadas por decisão dos governos árabes; as de 1956 e 1982, por Israel. A responsabilidade pela guerra de 1967 é mais difícil de definir. À medida que mais informações se tornam disponíveis sobre a seqüência de fatos que culminaram na abertura das hostilidades, afigura-se que os participantes assemelhavam-se a personagens de uma tragédia grega, na qual, nos vários estágios, os atores não tiveram outra opção, senão dar o passo seguinte no caminho para a guerra.

A mais espetacular dessas guerras foi sem dúvida a de 1967, quando, em seis dias, as forças armadas israelenses infligiram derrotas esmagadoras, em rápida sucessão, aos exércitos do Egito, Jordânia e Síria e a uma força expedicionária do Iraque. Ao fim da guerra, Israel estava de posse não só de todo o território do mandato da Palestina a oeste do Jordão, mas também das colinas de Golan, tomadas da Síria, ao norte, e da península do Sinai, conquistada do Egito, ao sul. As fronteiras militares de Israel se encontravam nesse momento no canal de Suez, no rio Jordão e nas colinas de Golan, situadas a 45km de Damasco. A península de Sinai permaneceu em mãos israelenses até que, em 1979, o país assinou um acordo de paz com o Egito — o primeiro com qualquer país árabe —, nos termos do qual a paz e relações diplomáticas normais foram estabelecidas entre os dois Estados. As forças de Israel retiraram-se, em etapas previamente acordadas, para a velha fronteira internacional entre o mandato da Palestina e o reino do Egito. Em outubro de 1994, o segundo acordo de paz com um país árabe foi assinado entre Israel e Jordânia. Negociações com finalidade aparentemente semelhante já começaram entre Israel e a Síria.

A ampliação do domínio israelense à margem ocidental do Jordão e à Faixa de Gaza acrescentou uma nova dimensão ao litígio: o envolvimento ativo da liderança palestina. Entre 1949 e 1967, a Liga Árabe e, em particular, os Estados árabes que ocupavam partes da Palestina, alegavam falar pelos palestinos e desestimulavam — e às vezes impediam — qualquer participação ativa de palestinos no processo político. A derrota total desses Estados em 1967 desmentiu essas alegações e conferiu nova importância à Organização para a Libertação da Palestina, fundada três anos antes e que fora até então principalmente um instrumento de política entre os árabes. Nesse momento, a Organização se investia em um papel inteiramente novo, e, à medida que guerrilheiros atacantes substituíam os soldados que se retiravam, de símbolo da oposição árabe a Israel rapidamente se transformou em um jogador de peso no cenário internacional. Durante 25 anos, a OLP travou uma luta variadamente descrita, de perspectivas diferentes, como resistência, guerrilha, guerra e terrorismo. A OLP teve como primeira base a Jordânia até que, em 1970, um choque com o governo real

jordaniano forçou-a a partir para o Líbano. Nesse país, as circunstâncias da guerra civil e a debilitação da autoridade do governo central permitiram que estabelecesse um virtual “Estado-dentro-do-Estado”, sob seu controle. Essa fase terminou em 1982, quando forças israelenses entraram no Líbano e conseguiram a expulsão da OLP. A liderança e sede da organização transferiram-se, em vista disso, para a Tunísia, onde permaneceram até 1994.

Nesta fase final, a luta da OLP contra Israel mudou de caráter. Até então suas ações haviam consistido principalmente de ataques a alvos israelenses no país e no exterior, tendo a publicidade como objetivo número um. Em fins da década de 1980 e princípios desta década, a luta transferiu-se para os territórios ocupados, iniciando-se a nova fase de resistência e rebelião conhecida como Intifada. A Intifada era dirigida não contra alvos neutros no exterior, mas contra o pessoal e os instrumentos da ocupação no país, e não para atrair atenção. Finalmente, em 1993, a OLP e o governo de Israel decidiram se reconhecer mutuamente e iniciar negociações. Estas produziram eventualmente acordos provisórios para a transferência da autoridade, das forças policiais e militares israelenses para os palestinos, na Faixa de Gaza e na margem ocidental do Jordão.

Inevitavelmente, esses fatos foram afetados e, às vezes, determinados, pelo contexto internacional do conflito árabe-israelense. Em 1948-9, os Estados Unidos e a União Soviética deram apoio diplomático ao novo Estado de Israel. Nesses dias, Stalin ainda considerava a Grã-Bretanha, e não os Estados Unidos, como seu principal adversário mundial e via no novo Estado de Israel a melhor oportunidade de solapar a posição britânica no Oriente Médio. Na perseguição desse objetivo, permitiu que a Tchecoslováquia, na ocasião Estado satélite soviético, fornecesse as armas que permitiram a Israel sobreviver à primeira guerra. Alguma ajuda militar chegou também de fontes privadas nos Estados Unidos, a despeito de um embargo oficial, em geral mantido, da venda de armas a todas as partes contendoras. Em 1956, quando a Grã-Bretanha e a França desembarcaram forças no Egito, ostensivamente para se interpor entre israelenses e egípcios, mas quase com certeza em acordo prévio com os israelenses, o governo dos Estados Unidos seguido pelo da União Soviética, tomou uma atitude forte contra as três potências invasoras e, através de vários meios, obrigou-as a retirar-se do território egípcios.

Por essa época, mudara radicalmente a situação estratégica. Nos anos que se seguiram imediatamente à guerra, os soviéticos aplicaram pressão principalmente contra os denominados Estados da Camada Norte, a Turquia e o Irã. Resistindo às pressões e aos afagos do governo soviético, esses países pediram ajuda aos Estados Unidos, que se envolveram cada vez mais nos assuntos do Oriente Médio, inicialmente na tentativa de escorar a desmoronante posição britânica e, em seguida, ao compreender que esse objetivo era

inatingível, no esforço para criar um sistema de defesa na região contra um possível ataque soviético. Em 1952, Grécia e Turquia foram aceitas como membros da Organização do Tratado do Atlântico Norte. Em 1955, o governo do Iraque foi induzido a juntar-se à Turquia, Irã e Grã-Bretanha em uma nova aliança, que veio a ser conhecida como Pacto de Bagdá. Os Estados Unidos, na ocasião, preferiram a associação informal à filiação formal na aliança.

No caso, a tentativa de incluir um país árabe em uma aliança patrocinada pelo Ocidente foi contraproducente. Turquia e Irã eram antigos Estados soberanos. Situados na fronteira sul da União Soviética, estavam agudamente conscientes, tanto por experiências passadas quanto por realidades correntes, da ameaça que vinha do norte. Os Estados árabes não tinham experiência semelhante e a história política recente dos mesmos consistira principalmente de tentativas para se livrarem do jugo ocidental e, em seguida, de envolvimento com potências ocidentais. No Iraque, a inclusão do país no Pacto de Bagdá foi interpretada como um passo retrógrado, que restabelecia a dominação ocidental; em outros países árabes, especialmente no Egito sob novo regime republicano, foi visto como uma tentativa ocidental de mudar o equilíbrio de poder regional contra o país. Quando, em meados da década de 1950, a União Soviética, passou por cima dos Estados da Camada Norte, estabeleceu estreitas relações com o Egito e outros Estados árabes, foi recebida em geral de braços abertos e, rapidamente, conseguiu estabelecer posições de força e influência — até o ponto de convencer governos árabes a assinar tratados e lhe conceder bases militares.

Um elemento importante na política soviética a partir de meados da década de 1950 e, mais fortemente, nas de 1960 e 1970, foi seu apoio à causa árabe e contra Israel: diplomaticamente, na ONU e em outros foros internacionais; militarmente, pelo fornecimento de armas sofisticadas e apoio técnico e logístico aos exércitos árabes. Essa atitude levou os Estados Unidos a iniciar um relacionamento estratégico novo e mais estreito com Israel, do qual tornou-se a principal fonte de apoio diplomático, estratégico e, com o tempo, também financeiro.

Esses fatos transformaram o conflito árabe-israelense em uma das seqüelas principais da Guerra Fria. No Oriente Médio como em alguns outros problemas, o envolvimento das superpotências ao lado de seus vários *protégés* serviu para conter crises e limitar-lhes os efeitos, mas também, simultaneamente, para impedir qualquer progresso real para uma solução. Para o processo de paz no Oriente Médio, como aliás para processos paralelos em outras partes do mundo, o fim da Guerra Fria era um pré-requisito essencial.

Entre todas as guerras entre os Estados e povos do Oriente Médio, o conflito árabe-israelense foi o que atraiu mais atenção no mundo exterior, em parte por causa do envolvimento direto de superpotências rivais e, até certo ponto, por causa de interesses e preocupações apenas vagamente relacionados com os

problemas e méritos do caso. Esses interesses impediram uma solução clara do conflito com a vitória de um ou de outro lado. A luta, portanto, consistia, na realidade, de uma série de guerras curtas e violentas, terminadas com intervenção internacional e com vitórias, na melhor das hipóteses, táticas, jamais estratégicas. O resultado não intencional foi que, ao tratar dessa questão, o papel assumido pelas agências internacionais não teve o caráter de solução, mas de manutenção do conflito.

Já muito diferente foi a reação à luta entre o Iraque e o Irã, de 1980 a 1988. Ao contrário de árabes e israelenses, nenhum dos dois lados pôde despertar forte apoio internacional — no mínimo, aconteceu o contrário, uma vez que ambos os regimes haviam provocado forte antagonismo no mundo exterior. Nenhuma das potências nem organismos internacionais pareciam dispostos a fazer qualquer grande esforço ou assumir qualquer grande risco para acabar com a luta. O resultado foi um conflito que durou mais do que a II Guerra Mundial e que, no tributo que cobrou em morte e destruição, excedeu em muito todas as guerras árabe-israelenses juntas.

As questões eram também mais complexas. As do conflito árabe-israelense eram basicamente claras e simples. E abrangeram, consecutivamente, três questões. Deveria Israel existir e, se assim, onde deviam ser traçadas suas fronteiras e quem deveria governar no outro lado das mesmas? A guerra Irã-Iraque teve muitos aspectos diferentes. Podia ser, e foi, apresentada em termos pessoais, como um confronto entre dois líderes carismáticos, Khomeini e Saddam Hussein; em termos étnicos, entre persas e árabes; em termos ideológicos, entre o revivalismo islâmico e o modernismo secular (Saddam Hussein, mais tarde, mudou de idéia neste ponto); em termos sectários, entre sunitas e xiitas; em termos econômicos, em luta para controle do petróleo da região; e mesmo em antigos termos de poder político, como uma briga por territórios e luta pela hegemonia regional. Um aspecto notável da luta foi a lealdade patriótica tanto de iranianos quanto de iraquianos a seus países e aos respectivos governos. A minoria árabe no sudoeste do Irã não cerrou fileiras em torno dos iraquianos; a população xiita do Iraque, com poucas exceções, pouca simpatia demonstrou pela revolução ou regime iranianos.

A salvo de pressões internas e internacionais, a salvo ainda — uma vez que ambos eram exportadores de petróleo — de limitações financeiras sérias, os dois lados conseguiram dar prosseguimento, durante oito anos, a uma guerra mutuamente destrutiva. No início, os iranianos pareceram levar vantagem. Depois de deterem a ofensiva iraquiana inicial, conseguiram montar um poderoso contra-ataque e penetraram no território do inimigo. Os iraquianos, com grande apoio de serviços de espionagem e logístico dos Estados Unidos e ajuda financeira dos Estados árabes mais ricos, conseguiram, por seu turno, deter esse ataque e, no fim, o Irã foi obrigado a concordar com uma paz que deixou

seus inimigos em uma situação ligeiramente melhor.

A quase vitória de Saddam Hussein sobre o Irã e a aquiescência do mundo exterior ao ataque que desfecharam tornaram-no mais ousado e levaram-no a iniciar uma nova guerra, com a invasão, ocupação e anexação do Kuwait em agosto de 1990.

Ao iniciar as duas guerras, Saddam Hussein fez cálculos políticos e militares, tanto corretos quanto incorretos. Ao atacar o Irã, calculou — corretamente — que nem potências regionais nem externas levantariam um dedo para apoiar um regime revolucionário que havia ultrajado e alarmado todas elas. Calculou também — erroneamente — que a invasão do Irã, em uma época de sublevação revolucionária, seria rápida e fácil. Na invasão do Kuwait dez anos depois, o equilíbrio de cálculo de erros e acertos inverteu-se. No cálculo de que a invasão e anexação do Kuwait seriam fáceis e rápidas, acertou. Na suposição política de que as potências regionais o apoiariam ou, pelo menos, concordariam, e que as potências externas não iriam além de algum protesto superficial e ineficaz, equivocou-se desastrosamente.

O erro nasceu da incapacidade de levar em conta a diferente configuração dos assuntos mundiais. No verão de 1990, tiveram início processos que, nos meses seguintes, levaram ao colapso da União Soviética e ao fim da Guerra Fria. Saddam Hussein não foi mais impedido de se meter em aventuras perigosas, como poderia ter acontecido no passado, pela cautela de uma superpotência protetora, e aproveitou plenamente a nova liberdade. Mas havia um preço. Como as seqüelas logo demonstraram, ele não podia mais convocar a superpotência que o patrocinava para protegê-lo de outra superpotência invocada por sua vítima na região.

Um novo modelo estava emergindo na região. Nesta nova configuração, potências externas não determinavam ou dirigiam mais o curso dos fatos, mas, sim, as políticas e ações dos governos da região é que provocavam ou ensejavam a intervenção de potências exteriores cada vez mais relutantes. A guerra pelo Kuwait em 1990-1 não foi, como tantas outras na região, inspirada ou prolongada por rivais externos. Teve caráter regional e constituiu, na verdade, um conflito inter-regional, no qual se envolveram potências externas, tendo à frente os Estados Unidos. A guerra e suas conseqüências demonstraram que não uma, mas as duas superpotências estavam, na verdade, se retirando da batalha pelo Oriente Médio — uma carecendo da capacidade e, a outra, do desejo de representar um papel imperial ou mesmo, mais modestamente, fornecer à região proteção policial contra seus cidadãos mais perigosos.

A derrota de Saddam Hussein por uma coalizão de forças regionais e internacionais foi rápida e fácil, em notável contraste com a guerra de oito anos entre o Iraque e o Irã. Mas, tendo expulso as forças iraquianas do Kuwait, os Estados Unidos e seus aliados contentaram-se em deixar as coisas como

estavam, isto é, deixar Saddam Hussein e seu regime ainda no poder. Várias explicações, de plausibilidade variável, foram oferecidas para essa decisão, embora uma razão básica pareça muito clara. Na situação que prevalecia em 1991, destruir o regime teria implicado instalar outro em seu lugar e isto, por seu lado, teria exigido um nível de patrocínio e proteção perigosamente remanescente dos mandatos e protetorados, tanto abertos quanto disfarçados, de tempos mais antigos. Os Estados Unidos, houve quem dissesse na época, não tinham nenhum desejo de instalar um procônsul em Bagdá, nem os aliados árabes da América teriam aceito essa medida. Em vez disso, resolveram deixar ao povo iraquiano — como era seu direito — a opção de conservar, mudar ou substituir o governo do país. As implicações práticas dessa política foram vistas no período que se seguiu imediatamente ao cessar-fogo entre o Iraque e as forças da coalizão, quando Saddam Hussein passou à repressão implacável dos movimentos de oposição entre os curdos no norte, os xiitas no sul e elementos dissidentes de todas as origens no centro.

A lição foi clara. Os Estados Unidos poderiam agir vigorosamente para defender seus próprios interesses básicos e os da comunidade internacional, com a definição desses interesses a ser determinada por um processo de tentativas e erros. À parte isso, os governos e povos do Oriente Médio tinham plena liberdade. O Oriente Médio era uma região mais livre, embora também mais perigosa.

O fim da Guerra Fria e o colapso da disciplina bipolar que as duas superpotências, às vezes agindo em oposição, quando não de acordo, haviam conseguido impor, deu aos povos do Oriente Médio, como aos de outras regiões libertadas do controle e interferência externos, uma terrível opção. Eles poderiam, devagar e relutantemente, resolver suas disputas e viver pacificamente lado a lado, como acontecera em algumas partes do mundo; ou poderiam dar rédea livre a seus conflitos e ódios e cair em uma espiral descendente de luta, derramamento de sangue e sofrimento, como ocorrera em outros. E foi certamente a perspectiva dessa sanguinolenta descida para o caos, e a percepção de que havia forças — dentro, e não fora da região — que trabalhavam pela consecução desse fim, que impeliu o governo de Israel, a liderança da Organização para a Libertação da Palestina e certo número de governos árabes a iniciar negociações que, com ajuda externa e especialmente americana, pareceu estar levando a reconhecimento mútuo, a certo grau de tolerância recíproca e, em termos mais práticos, à transferência de territórios ocupados, do domínio israelense para o palestino.

Com o acordo para encerrar o domínio israelense nas áreas ocupadas, o último dos povos árabes, o palestino, pareceu prestes a realizar seu sonho de liberdade. Mas, entre os palestinos, como antes entre outros povos árabes, discutia-se uma questão diferente e cada vez mais urgente: após a extinção do domínio estrangeiro, que tipo de liberdade eles, de fato, desfrutariam? Para povos

que vivem sob domínio estrangeiro, o primeiro objetivo — e, para muitos, o único — é acabar com esse domínio. Mas ainda sob esse domínio, começou o debate sobre a natureza do regime que se seguiria à sua extinção. E que se tornou urgente e imediato logo que foi conquistada a independência.

Britânicos e franceses haviam criado Estados à sua própria imagem. Os franceses estabeleceram repúblicas parlamentares; os britânicos, monarquias constitucionais. Após a partida de seus patrocinadores, quase todos eles desmoronaram ou foram abandonados e os povos da região começaram a procurar novos modelos.

Embora a ameaça política e estratégica ao Oriente Médio, postulada pelas potências do Eixo, tenha terminado com a derrota do Eixo, permaneceu e mesmo cresceu o impacto de suas idéias em movimentos nacionalistas e correlatos em ascensão. Esse novo padrão de pensamento e de organização social e política revestia-se de um duplo interesse — em primeiro lugar, porque era contrário ao Ocidente dominante e já era atraente só por essa razão; e, em segundo, porque as ideologias e estratégias sociais que estavam sendo oferecidas correspondiam de muitas maneiras, e mais de perto, às realidades e tradições da região. Em países de definição territorial ainda incerta e de identidade nacional em mutação, o nacionalismo étnico era muito mais compreensível do que o patriotismo. Analogamente, ideologias radicais e autoritárias despertavam interesse muito maior do que idéias liberais e libertárias. Identidades e direitos comunitários e coletivos faziam muito mais sentido do que as formulações mais idealistas do Ocidente, que nesse momento, em especial, pareciam irrelevantes e inaplicáveis. Essas influências foram e permanecem mais ativas na Síria e Iraque do que no Egito, que possui uma identidade nacional mais forte, uma tradição liberal mais antiga e uma experiência parlamentar mais extensa e efetiva.

O fracasso das forças combinadas para impedir o nascimento de Israel inspirou um profundo exame de consciência nos países árabes e, dentro de alguns anos, a substituição violenta de governantes e, às vezes, de regimes considerados como responsáveis pela situação. O primeiro regime a cair foi o da Síria, onde, em março de 1949, o coronel Husni Zaim, em um golpe incruento, extinguiu a ordem presidencial e parlamentar e iniciou uma série de *coups d'état*. O período de governo do exército terminou em 1954 com o restabelecimento de um regime parlamentar e a realização de eleições. A restauração, no entanto, durou pouco. Entre 1958 e 1961, a Síria fez parte da República Árabe Unida. Após a secessão, o país evoluiu rapidamente para a ditadura do partido Baath. Na Jordânia, o rei Abdallah, considerado responsável pela derrota árabe na Palestina e, pior ainda, por ter tentado fazer a paz com Israel, foi assassinado em 1951. A monarquia hashemita que, para muitos, na época, parecia o regime árabe mais frágil, manteve-se firme e o rei Abdallah, o criador e fundador do reino, foi sucedido

pelo filho e pelo neto.

As mudanças mais notáveis ocorreram no Egito, onde, em 1952-4, em uma série de manobras, o rei Faruk foi deposto e exilado, abolida a monarquia e proclamada a república. O primeiro governante, general Muhammad Neguib, líder nominal da revolução, foi logo posto de lado e substituído pelo coronel Nasser, o verdadeiro cabeça do grupo denominado “Oficiais Livres”, que planejara, organizara e executara a mudança de regime. O governo republicano perdeu gradualmente seu caráter militar. Mas permaneceu autoritário.

No devido tempo, outros Estados árabes foram afetados pela onda revolucionária. No Iraque, em 1958, a monarquia, desacreditada principalmente por causa de seu alinhamento com o Ocidente, desabou, substituída em seguida pelo primeiro de uma série de ditadores militares. Como acontecera na Síria, o governo militar foi eventualmente substituído por uma ditadura partidária sob o comando do Partido Baath. Embora compartilhando uma origem comum com o partido sírio dominante, os dois ramos do Baath eram inimigos irreconciliáveis.

Entre os países árabes limítrofes com Israel, só o Líbano, que não tomara parte importante nas ações militares em 1948 e que, só ele, reconheceu uma fronteira internacional com Israel no acordo de armistício em Rodes, conservou seu sistema parlamentar e democrático até que também foi derrubado em uma guerra civil, devida em grande parte à intervenção externa.

Entre os regimes árabes mais distantes, os dois Iêmens no sul da Arábia, a Líbia e Argélia no norte da África, sucumbiram também às tomadas revolucionárias do poder. Em outros locais, no Marrocos e na península Arábica, mais distantes do conflito na Palestina, regimes tradicionais conseguiram sobreviver.

Nos países mais ativamente envolvidos no conflito, revoluções começavam e acabavam e regimes revolucionários se substituíam. Mas os problemas básicos que haviam levado um novo regime ao poder permaneciam sem solução — o problema imediato da presença da Israel no centro da região e, além disso, os dilemas torturantes criados pela sobrevivência e mesmo o florescimento de Israel, a despeito da hostilidade de todo o mundo árabe.

A sobrevivência inicial de Israel após meses de violenta luta poderia ser aceitavelmente explicada como a vitória do desespero sobre o excesso de confiança. A explicação, no entanto, não era suficiente para as vitórias mais retumbantes e mais rápidas conseguidas sobre exércitos muito maiores e mais bem equipados nas guerras que se seguiram.

Para alguns, a fundação e o desenvolvimento de Israel representaram a continuação de atos agressivos do imperialismo ocidental contra os árabes e as terras islâmicas. Dessa perspectiva, Israel foi criado para servir como cabeça-de-ponte da influência, penetração e dominação ocidental; o sionismo era simplesmente a ferramenta do imperialismo e, Israel, o instrumento do poder

ocidental. Mais tarde, numa busca desesperada de explicações, houve aqueles que, recorrendo aos temas e imagens do anti-semitismo europeu, descreveram os fatos nos mesmos termos dramáticos, mas com os papéis invertidos.

Outros, preocupados menos em identificar e condenar as iniquidades de estrangeiros do que em descobrir e remediar as falhas de suas próprias sociedades, apontaram as disparidades entre os dois lados — as realizações científicas e tecnológicas, as estruturas econômica e social, as liberdades políticas de Israel, em contraste com a situação em seus próprios países. Em tudo isso, Israel, a despeito da população predominantemente nascida na região, era visto como parte do Ocidente — não apenas no grosseiro sentido de ser um instrumento do poder ocidental, mas no sentido mais profundo de ser parte da civilização ocidental. A questão do sucesso de Israel, por conseguinte, era parte do problema mais amplo que vinha ocupando a mente muçulmana durante séculos — o problema da riqueza e poder do Ocidente, em contraste com a relativa pobreza e impotência dos Estados e povos muçulmanos.

Houve muitas respostas para esse dilema. Para alguns, a causa básica das dificuldades era a desunião — a fragmentação do outrora grande mundo árabe em uma dezena de pequenos Estados brigões, incapazes de chegar a um acordo e que dissipavam as energias em rivalidades e conflitos estéréis. A solução que propunham era o pan-arabismo — o ideal de uma lealdade mais alta a uma nação maior, mais pura e mais nobre do que à freqüentemente sórdida política paroquial dos vários Estados árabes. Esse ideal atingiu o auge nos dias da luta contra o controle imperial. E declinou em atração e força quando os Estados conseguiram independência efetiva e seus líderes relutaram cada vez mais em ceder a independência a um organismo maior. De qualquer modo, a história da Europa e, na verdade, do mundo ocidental em geral, fornecia robusta prova de que a desunião não era necessariamente um obstáculo ao progresso material e intelectual e que, em certas circunstâncias, podia até contribuir para ele.

Tornando-se os Estados em que foi dividida a região mais estáveis e mais permanentes, tanto no entender das classes políticas quanto nas realidades do dia-a-dia, governos e povos começaram a cuidar mais de problemas que podiam ser formulados e em soluções que podiam ser aplicadas dentro da estrutura da soberania nacional. À medida que a luta pela independência política recuava para um passado cada vez mais distante, a atenção focalizava-se cada vez mais nos problemas econômicos e, mais especificamente, na necessidade de rápido desenvolvimento. Só dessa maneira, pensava-se, poderiam esses países ocupar o lugar que lhes cabia no mundo de hoje e adquirir a força necessária para enfrentar seus inimigos modernos. A situação econômica estava se deteriorando na maioria deles, não apenas em termos relativos, em comparação com o Ocidente e com as economias em ascensão do Extremo Oriente, mas em termos absolutos, como demonstrava o padrão de vida em queda da população em

rápido crescimento.

Durante longo tempo, as soluções para esses problemas foram encaradas quase exclusivamente em termos socialistas. Países em desenvolvimento, argumentava-se, e essa tese era amplamente aceita, não tinham tempo para esperar pelo progresso gradual e errático da economia de mercado; nem paciência para as convulsões e incertezas da democracia política. Só uma mão firme e planejamento central, isto é, um governo socialista autoritário, poderia promover o necessário desenvolvimento rápido. Tal enfoque foi, claro, imensamente estimulado pela influência e exemplo da União Soviética, a potência mais respeitada naquela época no Oriente Médio e no norte da África.

Em meados deste século, o socialismo já era popular entre numerosos intelectuais, mas não foram eles que o levaram ao poder nem o puseram em prática. O socialismo, tal como o liberalismo em uma geração anterior, foi imposto de cima para baixo. No Egito, a decisão de aplicá-lo coube ao regime nasserista, nove anos depois de subir ao poder; em outros países, a regimes militares e nacionalistas de vários tipos, que compartilhavam da crença de que este era o único caminho rápido para o desenvolvimento econômico. Houve várias modalidades de socialistas — alguns deles mais ou menos marxistas, mais ou menos em estilo soviético, e outros, como o denominado “socialismo árabe”, considerado como mais humanitário, menos rígido e mais adaptado às condições locais.

Em princípios da década de 1990, tornou-se claro que o socialismo árabe e marxista haviam fracassado e que reformas frequentemente mal-orientadas e ineptas haviam mais impedido do que promovido o desenvolvimento econômico que os governos haviam prometido tão convincentemente e que o povo tão ardentemente esperava.

Em um único aspecto, as políticas econômicas tiveram sucesso — em servir de base a uma série de ditaduras implacáveis, de alto a baixo, nas quais a decência da ordem islâmica tradicional e as liberdades da nova ordem ocidental foram solapadas e destruídas. Em seu lugar, nos denominados países socialistas, a nova ordem política consistia de uma faixa de ditaduras totalitárias copiadas — às vezes com orientação especializada importada — do que de pior havia nos modelos da Europa central e oriental.

A despeito do fracasso das políticas econômicas, o período foi de mudança econômica muito rápida e, talvez, de transformação social e cultural. Politicamente, a influência ocidental reduziu-se ao mínimo, embora, em todos os demais aspectos, crescesse na mesma proporção.

Os mais visíveis, mais gerais e menos reconhecidos aspectos da influência ocidental ocorreram no reino dos bens materiais — na infra-estrutura, nos confortos e nos serviços do Estado, e nas cidades modernas —, iniciados em sua maioria pelos antigos governantes europeus e pelas concessionárias. Neste

particular não havia, claramente, o desejo de reverter ou mesmo desviar os processos de modernização. Nem, na verdade, coisas tais como aviões e automóveis, telefones e aparelhos de televisão, tanques e artilharia, eram consideradas como ocidentais ou como relacionadas com as filosofias ocidentais que lhes precederam ou facilitaram a invenção.

Mais notável ainda, até Estados reconhecidamente antiocidentais conservaram o aparato político de Constituições e assembleias legislativas. A República Islâmica do Irã alega estar restabelecendo o autêntico governo islâmico, mas o faz sob a forma de uma Constituição escrita e um Parlamento eleito — nenhum dos dois com precedentes na doutrina ou história islâmica.

Talvez a mais poderosa e persistente das idéias políticas ocidentais na região tenha sido a da revolução. A história do Oriente Médio islâmico, como aliás a de outras sociedades, oferece numerosos exemplos de derrubada de governos por rebelião ou conspiração. Há também uma velha tradição islâmica de desafio à ordem social e política por líderes que acreditavam que tinham o dever sagrado de destronar a tirania e, em seu lugar, instalar a justiça. A lei e a tradição islâmica estabelecem os limites da obediência devida ao governante e discutem — ainda que com grande cautela — as circunstâncias em que o governante perde direito à fidelidade de seus súditos e pode, ou melhor, deve ser legitimamente deposto ou substituído.

A idéia de revolução, da forma desenvolvida na Holanda no séc.XVI, na Inglaterra no séc.XVII, e na América e França no séc.XVIII, porém, era estranha e nova. As primeiras revoluções autoproclamadas no Oriente Médio foram a dos constitucionalistas no Irã em 1905, e a dos Jovens Turcos no Império otomano, em 1908. Desde então, houve muitas outras e, na última década deste século, uma clara maioria de Estados da região é governada por regimes instalados através de eliminação violenta de seus predecessores. Nos velhos tempos, isso era às vezes realizado pela luta nacionalista contra os senhores estrangeiros. Nos últimos tempos, foi realizada em geral por militares que depuseram os governantes em cujos exércitos serviam. Todos eles, com igual fervor, reivindicaram o título de “revolucionários” que, com o passar do tempo, tornou-se a alegação mais aceita à legitimidade dos governos do Oriente Médio.

Em pouquíssimos casos, a mudança de regime resultou de movimentos mais profundos da sociedade, com causas mais enraizadas e maiores conseqüências do que a simples substituição de indivíduos no mais alto escalão. Uma delas foi certamente a Revolução Islâmica de 1979 no Irã, que justifica comparação com as revoluções Francesa e, mais apropriadamente, Russa, em suas origens, modalidades e, quem sabe, também destino final.

Para o que der e vier — e desde o início houve idéias diferentes a esse respeito — o que aconteceu no Irã pode ser interpretado como uma revolução no sentido clássico: movimento de massa com ampla participação militar, que

resultou em grande mudança no poder econômico e político e que iniciou ou, talvez, mais exatamente, deu continuidade a um processo de vasta transformação social.

No Irã sob os Pahlevi, como na França sob os Bourbons e na Rússia sob os Romanov, um grande processo de mudança já se iniciara e avançara até um ponto que requeria uma mudança no poder político, a fim de continuar seu curso. E na revolução iraniana, como aliás em outras, havia também a possibilidade de que acontecesse alguma coisa que desviasse, pervertesse ou mesmo anulasse o processo de mudança. Desde uma fase bem antiga, alguns iranianos, argumentando a partir de premissas diferentes e às vezes contrastantes, alegavam que isso já acontecera. E quando o regime revolucionário se refestelou no poder, um número cada vez maior de indivíduos veio a concordar com eles.

A revolução no Irã, ao contrário de movimentos anteriores designados por esse nome, foi denominada de islâmica. Seus líderes e inspiradores nada queriam com os modelos de Paris ou São Petersburgo e consideravam as ideologias da Europa, as de esquerda não menos que as de direita, como partes do inimigo infiel geral, contra o qual travavam luta. A sociedade deles era diferente, educada em escrituras e clássicos diferentes, moldada por memórias históricas diferentes. Os símbolos e lemas da revolução eram islâmicos porque só estes tinham o poder necessário para mobilizar as massas para a luta.

O islã, no entanto, forneceu mais do que símbolos e lemas. Da forma interpretada pelos líderes e porta-vozes revolucionários, formulou os objetivos a serem alcançados e, não menos importante, definiu os inimigos a serem combatidos. Estes eram conhecidos na história, na lei e na tradição: o infiel no exterior, o apóstata no país. Para os revolucionários, claro, o apóstata significava todos os muçulmanos e, especialmente, os governantes muçulmanos, que não aceitavam sua interpretação do islã autêntico e que, como entendiam, estavam importando costumes estrangeiros e infiéis e, dessa maneira, subvertendo a comunidade do islã, a fé e a lei pela qual viviam. Em princípio, o objetivo da Revolução Islâmica no Irã, e eventualmente em outros países onde surgiram movimentos análogos, era varrer todos os acréscimos estranhos e infiéis que haviam sido impostos às terras e povos muçulmanos na era de dominação e influência dos estrangeiros e restabelecer a verdadeira e divinamente revelada ordem islâmica.

O exame da fé de ofício desses revolucionários, contudo, tanto no Irã quanto em outros países, revela que a rejeição do Ocidente e do que ele tinha a oferecer não foi, em absoluto, tão abrangente e indiscriminada como a propaganda poderia indicar e que, pelo menos, as importações das terras dos infiéis ainda são muito bem recebidas.

Algumas delas são óbvias. A Revolução Islâmica no Irã foi a primeira autenticamente moderna da era da eletrônica. Khomeini foi o primeiro líder

carismático a enviar do exterior sua oratória a milhões de compatriotas em fitas cassetes; o primeiro líder exilado a instruir seus seguidores no país por telefone, graças ao sistema de discagem direta que o xá introduzira no país e à qual podia recorrer na França, mas não no Iraque, seu local anterior de exílio. Dispensa dizer que nas guerras que travaram, tanto formais quanto informais, os líderes revolucionários iranianos utilizaram da maneira mais completa possível todas as armas que o Ocidente e seus imitadores estavam dispostos a lhes vender. Naturalmente, armas como o fax, a Internet e as antenas parabólicas estão também à disposição dos que procuram derrubá-los.

Houve, porém, tragicamente, outro aspecto em que o regime revolucionário do Irã tomou empréstimos à Europa. Embora seus símbolos e alusões fossem islâmicos, e não europeus, seus modelos de estilo e método eram com frequência mais europeus do que islâmicos. O julgamento sumário e a execução de grandes números de inimigos ideologicamente definidos; o envio ao exílio de centenas de milhares de homens e mulheres; o confisco em grande escala de propriedades privadas; a mistura de repressão e subversão, de violência e doutrinação que acompanharam a consolidação do poder — tudo isso se devia muito mais aos exemplos de Robespierre e Stalin do que aos de Maomé e Ali. Esses métodos dificilmente poderiam ser denominados de islâmicos, embora fossem inteiramente revolucionários.

Tais como os franceses e russos em suas épocas, os revolucionários iranianos representavam para platéias não só internas, mas também internacionais e a revolução que instituíram exerceu um fascínio profundo sobre outros povos, em outros países dentro da mesma cultura, e no mesmo universo de discurso. A atração foi naturalmente mais forte entre as populações xiitas, como no sul do Líbano, e em alguns dos Estados do Golfo, e mais fraca entre seus vizinhos imediatos sunitas. Durante algum tempo, teve grande força em grande parte do mundo muçulmano onde a seita xiita era virtualmente desconhecida. Neste, a divergência sectária pouca importância tinha. Khomeini podia ser visto não como um xiita ou um iraniano, mas como um líder revolucionário islâmico. Tal como os jovens radicais do Ocidente que, em seus dias, reagiram com um entusiasmo quase messiânico aos fatos ocorridos em Paris e São Petersburgo, o mesmo aconteceu com milhões de homens e mulheres, jovens e não tão jovens, em todo o mundo do islã que responderam ao apelo da revolução islâmica — com o mesmo transbordamento de emoção, o mesmo enobrecimento de coração, as mesmas esperanças ilimitadas, a mesma boa vontade em desculpar e tolerar todos os tipos de horrores e as mesmas perguntas nervosas sobre o futuro.

Foram difíceis para o Irã os anos que se seguiram. O povo sofreu muito com guerras externas, conflito e repressão interna e agravamento ininterrupto da crise econômica. Como em outras revoluções, ocorreram choques repetidos entre facções rivais, algumas vezes descritas como extremistas e moderadas; mais

corretamente, tratavam-se de ideólogos e pragmáticos. Devido a essas e a outras mudanças, o ideal da revolução islâmica, estilo iraniano, perdeu parte de sua atração — mas não toda. Movimentos revolucionários derivados, inspirados ou simultâneos com a revolução no Irã surgiram em outros países muçulmanos, onde se tornaram pretendentes sérios e às vezes bem-sucedidos ao poder.

Todos esses regimes revolucionários, bem como as monarquias e regimes tradicionais sobreviventes, compartilhavam do mesmo desejo de preservar e utilizar o aparato político e os benefícios econômicos que a modernização lhes colocara nas mãos. O que causava ressentimento era o controle e exploração, por estrangeiros, da máquina econômica, e não a origem estrangeira da máquina.

Tais como os britânicos e franceses antes deles, soviéticos e americanos, em rivalidade no Oriente Médio, tentaram criar sociedades e políticas à sua própria imagem. Nenhuma dessas tarefas foi fácil e uma delas enfrentou grandes dificuldades. O patrocínio de um governo autoritário não apresentava problema, mas era assunto inteiramente diferente criar um regime socialista marxista em um país islâmico. E mais difícil ainda fundar uma democracia liberal. Mas, se democracias são mais difíceis de criar, são também mais difíceis de destruir. Este fato, a longo prazo, redundou em vantagem para as democracias, tanto dentro quanto fora da região, e em detrimento de seus inimigos autoritários.

No longo debate sobre a maneira como devia ser usada a independência duramente conquistada, e melhorada a sorte do povo, destacaram-se duas principais correntes ideológicas: islã e democracia. Ambas se apresentaram em muitas formas, variadas e competitivas. Numa ocasião em que haviam visivelmente fracassado todos os diferentes métodos importados que os muçulmanos haviam utilizado, copiado ou imitado, tinha grande força o argumento de que esses métodos provinham de costumes de estrangeiros e infiéis, e que nada haviam trazido, senão danos. O remédio para os muçulmanos era retornar à fé e à lei do islã, ser autenticamente eles mesmos, depurar o Estado e a sociedade de acréscimos estranhos e infiéis e criar uma ordem autenticamente islâmica.

O programa alternativo era a democracia — não as imitações baratas das democracias ocidentais, praticadas no período entre as guerras e manobradas apenas por pequenos grupos de magnatas que ocupavam o alto escalão, mas instituições livres, autênticas, em todos os níveis da vida pública, da aldeia à presidência. Nos casos em que fundamentalistas e democratas estavam na oposição, os primeiros gozavam de imensa vantagem. Nas mesquitas e santuários, dispunham de uma rede para encontros e comunicação que nenhum governo, por mais tirânico que seja, pode controlar inteiramente e com a qual nenhum outro grupo pode rivalizar. Em alguns casos, regimes tirânicos até facilitaram o caminho dos fundamentalistas, eliminando as oposições

concorrentes ao poder. Só outro grupo na sociedade possuía a coesão, a estrutura e os meios para empreender ação independente, e este era o exército — o outro grande motor da mudança política na região. Em diferentes ocasiões e em diferentes lugares, o exército trabalhou para a democracia, como na Turquia, ou para o fundamentalismo, como no Sudão.

Os proponentes das soluções islâmica e democrática diferiam muito entre si e muitas variantes de ambas foram propostas. Para alguns, as duas idéias eram mutuamente exclusivas. Os chamados fundamentalistas islâmicos — minoria, mas ativa e importante entre os muçulmanos — nada queriam com democracia, exceto como uma passagem, só de ida, para o poder; os secularistas militantes entre os democratas pouco faziam para ocultar sua intenção de acabar, ou pelo menos reduzir, o papel tradicionalmente representado pelo islã na vida pública do Estado. A interação entre a tradição islâmica de um Estado baseado na fé e as idéias ocidentais de separação entre religião e governo, ao que tudo indica, continuará.

Para homens e para mulheres, o interlúdio de liberdade foi longo demais, e seus efeitos profundos demais, para que fosse esquecido. A despeito de numerosos reveses, a democracia de estilo europeu não está morta nas terras islâmicas e notam-se alguns sinais de revivescência. Em alguns países, sistemas parlamentares e constitucionais estão se tornando crescentemente eficazes. Em vários outros, passos foram dados, ainda que experimentais, para a liberalização não só econômica, mas também política.

Na vida cultural e social, a introdução e aceitação de costumes europeus foi muito profunda e persistiu em formas que até os mais militantes e radicais ou não perceberam ou estavam dispostos a tolerar. As primeiras a mudar foram as artes tradicionais. Já em fins do séc.XVIII, agonizavam as velhas tradições de iluminuras em livros e na decoração interior de prédios. No séc.XIX, foram substituídas nos países mais ocidentalizados pela nova arte e nova arquitetura, no início influenciadas e em seguida dominadas pelos modelos europeus. As velhas artes da iluminura e da caligrafia resistiram por algum tempo, mas os que a praticavam, com raras exceções, careciam de originalidade e prestígio. O lugar que ocupavam na auto-expressão artística da sociedade foi assumido por pintores de estilo europeu, que trabalhavam com óleo sobre tela. A arquitetura, igualmente, até mesmo a arquitetura de mesquitas, conformou-se no principal às idéias artísticas ocidentais, bem como às inevitáveis técnicas da mesma origem. Em certas ocasiões, houve tentativas de retorno aos padrões islâmicos tradicionais, mas que, com grande freqüência, tomaram a forma de um envergonhado neoclassicismo. Só em um aspecto foram preservadas as normas artísticas islâmicas e isso consistiu na lenta e relutante aceitação da escultura, vista como uma violação da proibição islâmica às imagens gravadas. Uma das

principais queixas contra modernizadores seculares como Kemal Atatürk, na Turquia, e o xá, no Irã, foi o costume de ambos de instalar estátuas suas em locais públicos. Esse costume era considerado como não mais do que idolatria pagã.

A ocidentalização da arte encontrou paralelo na literatura, embora em ritmo mais lento e em data posterior. De meados do séc.XIX em diante, as formas literárias tradicionais foram negligenciadas, exceto entre círculos retrógrados e de impacto limitado. No lugar delas surgiram novas formas e idéias procedentes do Ocidente — o romance e o conto, substituindo a fábula e o apólogo tradicionais, o ensaio e o artigo de jornal, além de novas formas e temas que transformaram a poesia moderna entre todos os povos da região. Até mesmo a língua em que é escrita a literatura moderna foi, em todos os países da região, extensa e irreversivelmente mudada sob a influência do discurso ocidental.

A mudança é menos notada na música, onde o impacto da música erudita européia continua a ser relativamente pequeno. Na Turquia, onde a influência européia tem sido mais longa e profunda, há artistas talentosos, alguns deles com reputação internacional, e compositores que trabalham segundo o estilo ocidental. Istambul e Ancara figuram agora no circuito internacional de concertos, como também, claro, as principais cidades de Israel, que é na verdade um componente cultural do Ocidente. Nesses locais, há platéias suficientemente numerosas e fiéis para tornar financeiramente compensadoras as visitas de virtuosos. Em outros locais do Oriente Médio, são ainda relativamente poucos os que compõem, executam ou mesmo escutam música ocidental. A música nos vários estilos tradicionais ainda está sendo composta e executada em alto nível e é aceita e apreciada pela vasta maioria da população. Ultimamente, tem havido algum interesse pelos tipos mais populares de música ocidental, embora seja geralmente limitado a grupos relativamente pequenos nas maiores cidades. A música é talvez a mais profunda e íntima expressão de uma cultura e é natural que seja a última a ceder à influência estrangeira.

Outro sinal visível da influência européia é encontrado no vestuário. O fato de exércitos muçulmanos usarem equipamento e armas modernas poderia ser atribuído à necessidade, e há mesmo tradições antigas declarando que é legítimo imitar o inimigo infiel, a fim de derrotá-lo. A adoção de vestuário de infieis é outra questão e reveste-se de uma significação simultaneamente cultural, simbólica, e mesmo religiosa.

No séc.XIX, os otomanos, seguidos por outros Estados muçulmanos, adotaram uniformes de estilo europeu para oficiais e soldados e arreios europeus nos cavalos. Só o barrete permaneceu à salvo, e isto por uma boa razão. Mas após a revolução de Kemal Atatürk na Turquia, caiu até mesmo este último bastião do conservantismo islâmico. O exército turco, juntamente com a população em geral, adotou quédipis e chapéus europeus, e não foi preciso muito

tempo para que fossem imitados pelos exércitos e, no fim, por muitos civis em quase todos os demais Estados muçulmanos.

A situação foi diferente no caso das mulheres. No séc.XIX e princípios deste século, a europeização do vestuário feminino foi mais lenta, mais tardia e mais limitada. Despertou forte resistência e afetou uma parte muito menor da população. Em muitos níveis da sociedade, onde o uso de roupas ocidentais pelos homens tornara-se comum, as mulheres ainda mantinham — ou eram obrigadas a manter — a vestimenta tradicional. Em meados deste século, contudo, um número cada vez maior de mulheres adotou o estilo ocidental de vestir — inicialmente entre as classes ociosas modernizantes e, em seguida e cada vez mais, entre estudantes e mulheres que trabalhavam fora. Uma das mais notáveis consequências do revivalismo islâmico tem sido a reversão dessa tendência e a volta, muito mais para as mulheres do que para os homens, ao vestuário tradicional.

Entre todas as mudanças atribuíveis ao exemplo ou influência do Ocidente, a mais profunda e de mais altas consequências foi sem dúvida a que aconteceu na situação das mulheres. A abolição da escravidão tornou ilegal o concubinato e, embora o costume continuasse durante algum tempo em áreas mais remotas, deixou de ser prática comum e aceita. Em alguns países, notadamente na Turquia e na Tunísia, e no Irã até a queda do xá, mas não depois, até a poligamia foi posta fora da lei e em muitos Estados muçulmanos, embora ainda legal, ficou sujeita a restrições jurídicas e de outra natureza. Entre as classes média e superior urbana, tornou-se socialmente inaceitável, e para as classes inferiores sempre fora economicamente impraticável.

Um fato de grande importância na emancipação das mulheres foi a necessidade econômica. As mulheres camponesas haviam, desde tempos imemoriais, feito parte da força de trabalho e, em consequência, tinham desfrutado certa liberdade social, negada às suas irmãs das cidades. A modernização trouxe a necessidade de trabalho feminino, que foi aumentada pela mobilização para a guerra moderna. Este fato tornou-se um fator de relevo no Império otomano durante a I Guerra Mundial, quando grande parte da população masculina prestava serviço às forças armadas. A participação econômica das mulheres e as mudanças econômicas dela resultantes continuaram no período entre as guerras e mesmo depois, e provocaram até algumas medidas legislativas que as beneficiaram. Estas, por sua vez, produziram certo efeito sobre a vida social e familiar. A educação das mulheres fez também progressos substanciais e, nas décadas de 1970 e 1980, muitas delas estudavam nas universidades. Começaram nas chamadas “profissões femininas”, tais como enfermagem e magistério, tradicionais na Europa, e aos poucos se espalharam pelas terras do islã. Mais tarde, elas começaram a aparecer em outras faculdades e profissões liberais. Mesmo no Irã há mulheres médicas para

pacientes femininas; e, ainda mais notável, há mulheres no Parlamento.

Contudo, a participação da mulher, mesmo nas profissões tradicionais, foi demais para alguns militantes. Khomeini mostrou-se irritado com a imoralidade que, segundo ele, resultaria inevitavelmente do emprego de mulheres para ensinar a meninos.

A emancipação política das mulheres fez importantes progressos nos países onde funcionam regimes parlamentares. Essa liberação pouco importa nas ditaduras, que são controladas pelo exército ou pelo partido, ambos esmagadoramente masculinos. Ocidentais tendem a supor que a emancipação das mulheres faz parte da liberalização e que elas, em consequência, terão vida melhor sob regimes liberais do que em regimes autocráticos. Trata-se de pressuposto duvidoso e, não raro, errôneo. Entre os países árabes, a emancipação legal foi mais longe no Iraque e no antigo Iêmen do Sul, ambos governados por regimes notoriamente repressivos. Atrasou-se no Egito que, de muitas maneiras, figura entre as sociedades árabes mais abertas e tolerantes. E é nessas sociedades que a opinião pública, ainda majoritariamente masculina e conservadora, resiste à mudança. Os direitos das mulheres sofreram os reveses mais sérios em países onde os fundamentalistas têm influência, ou onde, como no Irã, governam. A emancipação feminina é uma das principais queixas dos fundamentalistas e sua reversão figura em um dos primeiros lugares no programa da seita.

Não obstante, é claro que ocorreram mudanças irreversíveis. Até os que lutam para restabelecer a Lei Santa em toda sua extensão não reintroduzirão, com toda probabilidade, o concubinato legal, nem há muita probabilidade da volta da poligamia entre as classes educadas das cidades do Oriente Médio. As influências e os governantes fundamentalistas mudaram de muitas maneiras o conteúdo e a maneira de educar as mulheres, mas não as devolveram — nem é provável que o façam — à condição anterior de ignorância em que viviam. E muito embora nas terras do islã, como aliás na Europa, haja mulheres que falam e trabalham contra sua própria emancipação, a tendência a longo prazo é claramente para maior liberdade. Nas terras islâmicas há hoje grande número de mulheres educadas, muitas vezes educadas no Ocidente. Elas já estão produzindo um impacto significativo, e a vida pública da região será enriquecida pelas contribuições da metade antes excluída da população.

Essas mudanças, e as transformações legais, sociais e culturais que as precederam, acompanharam e seguiram, provocaram reações radicalmente diferentes entre a população. Para muitas mulheres, trouxeram libertação e oportunidade; para muitos homens, abriram caminho para um mundo antes oculto. Em alguns locais, o impacto do Ocidente trouxe riqueza, freqüentemente além de tudo que se podia imaginar. A tecnologia e o estilo ocidental de fazer negócios introduziram novas maneiras de ganhar dinheiro e, a cultura de consumo ofereceu uma faixa mais larga e nova de opções para gastá-lo. Para

muitos, e não apenas para os direta e prejudicialmente afetados, os novos costumes foram simultaneamente um insulto e uma ameaça — um insulto a seu senso de decência e decoro e uma ameaça mortal ao mais acalentado de seus valores, a base religiosa da sociedade.

A modernização — ou, como muitos a interpretam, a ocidentalização — aumentou o desnível entre ricos e pobres. E tornou também o desnível mais visível e palpável. Na maioria das cidades fora da península Arábica, os ricos usam agora roupas diferentes, comem alimentos diferentes e vivem de acordo com normas sociais diferentes da massa atrasada da população. E durante todo o tempo, graças aos meios de comunicação ocidentais, especialmente do cinema e da televisão, as massas despossuídas estão mais conscientes do que nunca da diferença entre elas e os ricos, e do que, especificamente, estão perdendo.

Em alguns países, a dor e o desconforto inevitáveis em um período de mudança rápida foram mitigados por governos prudentes e moderados. Na maioria, porém, foram agravados pela má administração econômica de regimes autocráticos. Houve problemas reais, sobretudo o rápido crescimento demográfico, que não se fizeram acompanhar de qualquer aumento correspondente dos recursos alimentares internos. Mas, muitas vezes, até os ativos consideráveis de que dispunham alguns países foram desperdiçados. Parte do problema pode ser atribuído ao alto custo dos aparatos de segurança e militar, necessários para manter a ordem no país e enfrentar ou deter inimigos externos potenciais. Esses custos, porém, não explicam tudo. O triste comentário de um argelino entrevistado por uma revista noticiosa francesa é típico: “A Argélia foi outrora o celeiro de Roma, e agora tem que importar trigo para fazer pão. Era uma terra de rebanhos e hortas, e agora importa carne e frutas. Era rica em petróleo e gás, e tem agora uma dívida externa de 25 bilhões de dólares e dois milhões de desempregados.” Prosseguiu dizendo que isso era resultado de 30 anos de má administração.

A Argélia tem uma pequena receita produzida pelo petróleo e uma grande população. Outros países têm grandes receitas e pequenas populações, mas, ainda assim, conseguiram devastar suas economias e empobrecer seus povos. Na perspectiva a longo prazo, o petróleo talvez venha a ser uma bênção duvidosa para os países que o possuem. Politicamente, essas receitas fortaleceram governos autocráticos, ao libertá-los das pressões e limitações financeiras que, em outros países, induziram governos a aceitar medidas de democratização. Economicamente, a riqueza em petróleo produziu muitas vezes um desenvolvimento assimétrico e deixou esses países perigosamente expostos a fatores externos, como as flutuações do preço mundial do combustível, e mesmo, a longo prazo, à posição do próprio petróleo. Há outras fontes de petróleo além do Oriente Médio, há outras fontes de energia e ambas as possibilidades estão sendo ativamente estudadas em um mundo que se tornou desconfiado das pressões e

incertezas do Oriente Médio.

Nesta última década do século, o Oriente Médio enfrenta duas grandes crises. A primeira, econômica e social: as dificuldades decorrentes da privação econômica e, ainda mais, a disparidade econômica e suas conseqüências sociais. A segunda é política e social — o desmoronamento do consenso, daquele conjunto de regras e princípios geralmente aceitos, sob os quais o corpo político trabalha e sem os quais a sociedade não consegue funcionar, mesmo sob governo autocrático. A derrocada da União Soviética exemplifica as conseqüências dessa perda de consenso e as dificuldades e perigos atinentes a criar novo consenso.

Nesse último período, tornou-se cada vez mais claro que, ao enfrentar esses problemas, os governos e povos do Oriente Médio estão quase que por completo entregues a si mesmos. As potências externas não estão mais interessadas em dirigir, e ainda menos dominar, os assuntos da região. Muito ao contrário, demonstraram extrema relutância em se envolverem. Os países do mundo externo — isto é, da Europa, das Américas, e cada vez mais do Extremo Oriente — estão basicamente interessados em três coisas na região: um rico e crescente mercado para seus bens e serviços, uma grande fonte de suprimento de suas necessidades de energia; e, como meio necessário para garantir os dois primeiros, a manutenção de pelo menos algum grau de lei e ordem internacional.

As circunstâncias que poderiam provocar intervenção militar externa foram antecipadas pela invasão e anexação do Kuwait por Saddam Hussein e a conseqüente ameaça imediata à Arábia Saudita e aos Estados do Golfo. A ação iraquiana implicou uma dupla ameaça ao mundo externo: a primeira, que os recursos petrolíferos da região, isto é, uma parte considerável das reservas mundiais, cairiam sob o controle monopolista de um ditador agressivo; a segunda, que seria afetada toda a ordem internacional estabelecida depois da II Guerra Mundial. A despeito dos muitos conflitos em muitos continentes, essa era a primeira vez em que um Estado-membro da ONU, no gozo de seus direitos, invadia simplesmente e anexava outro Estado-membro.

Se tivesse sido permitido a Saddam Hussein um êxito em sua aventura, a ONU, já desprestigiada, teria seguido o caminho da defunta Liga das Nações em direção a uma merecida ignomínia, e o mundo teria pertencido aos violentos e implacáveis.

Não se permitiu que ele tivesse sucesso e um impressionante conjunto de forças, de dentro e fora da região, foi mobilizado para expulsá-lo do Kuwait. Mas — e esta é a indicação mais notável da nova era — ele foi expulso do Kuwait, não do Iraque, e pôde reiniciar seu estilo característico de governo e muitas de suas políticas no país. A mensagem foi clara. Se os iraquianos querem uma nova e diferente forma de governo, eles mesmos têm que mudá-lo. Ninguém vai fazer isso por eles.

Esta tem sido, em geral, a mensagem das potências externas nesta última

década do século. Essas potências, no máximo, agirão para defender seus próprios interesses, isto é, mercados e petróleo, e os interesses da comunidade internacional, isto é, um respeito decente pelas normas básicas da ONU. Fora isso, os povos e governos do Oriente Médio, pela primeira vez em dois séculos, determinarão seu próprio destino. Poderão gerar novas potências regionais, talvez agindo de acordo, talvez rivalizando pela hegemonia regional. Poderão seguir o caminho da Iugoslávia e da Somália, caindo na fragmentação e no caos interno — e há movimentos e indivíduos na região que deixaram claro que preferem esse caminho a chegar a uma solução conciliatória, acreditando que seguem seus deveres religiosos ou direitos nacionais. Fatos ocorridos no Líbano durante a guerra civil poderão tornar-se facilmente o paradigma para toda a região. Os países podem se unir — talvez, como pregam alguns, para uma guerra santa, uma nova jihad que, mais uma vez como no passado, poderá provocar a reação de uma nova Cruzada. Ou podem se unir para a paz — entre si, com seus vizinhos e o mundo externo, usando e compartilhando com os demais não só seus recursos materiais, mas também espirituais, na busca de uma vida mais completa, mais rica, mais livre. Por ora, o mundo externo parece disposto a deixá-los em paz e talvez até mesmo a ajudá-los a alcançá-la. Só eles — os povos e governos do Oriente Médio — podem decidir se e como aproveitarão essa oportunidade, enquanto ela, em um intervalo da atribulada história moderna da região, permanecer viável.

NOTAS

INTRODUÇÃO

1. Katib Celebi, *Mizan al-Haqq* (Istambul, AH 1290), p.42-3. Tradução inglesa de G.L. Lewis, *The Balance of Truth* (Londres, 1957), p.56.
2. Abu Abdallah Muhammad b. Abd al-Wahhab, *Rihlat al-wazir fi iftikak al-asir*, org. A. Bustani (Tânger, 1940), p.67.
3. *Takvim-i Vekai*, 1 Jumada 1247/14 de maio de 1832.
4. Mehmed Efendi, *Paris Sefaretnamesi*, org. Ebuzziya (Istambul, AH 1306), p.139-46.

CAPÍTULO 1 *Antes do Cristianismo*

1. Sabbath 33b. Para outra tradução, ver *The Babylonian Talmud: Seder Moed*, trad. de I. Epstein (Londres, 1930), vol.1, p.156.

CAPÍTULO 2 *Antes do Islamismo*

1. Ammianus Marcellinus, trad. de John C. Rolfe, vol. II, p.375, e vol.I, p.27, (Cambridge, Mass.: Loeb Classical Library, 1963).
2. Menandro, *Excerpta de legationibus*, org. C. de Boor (Berlim, 1903), vol.1, p.205-6. Tradução no *Cambridge Medieval History*, vol.IV^a, p.479.

CAPÍTULO 3 *Origens*

1. Al-Masudi, *Muruj al-Dhahab*, org. Barbier de Meynard e Pavet de Courteille, rev. por Charles Pellat (Beirute, 1970), vol.3, p.76-7.
2. Ibn Qutayba, *Uyun al-Akhbar*, org. Ahmad Zaki al-Adawi (Cairo, 1343-8/1925-30), vol.2, p.210. Tradução inglesa de Bernard Lewis, org. e trad., *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, 2 (1974), p.273.
3. Al-Muqaddasi, *Descriptio Imperii Moslemici*, org. M. J. Goeje, 2a ed. (Leiden, 1906), p.159.

CAPÍTULO 6 *Consequências das Invasões Mongóis*

1. Al-Suyuti, *Husn al-Muhadara* (Cairo, AH 1321), p.39.
2. Da forma citada por Colin Imber, *The Ottoman Empire 1300-1481* (Istambul, 1990), p.24.
3. *The Reign of the Sultan Orchan, Second King of the Turks, translated out of Hojah Effendi, an Eminent Turkish Historian, by William Seaman* (Londres,

CAPÍTULO 7 *Os Impérios da Pólvora*

1. Ibn Kemal, *Tevarih-i Ali Osman VII Defter*, org. Serafettin Turan (Ancara, 1957), p.365.
2. Kemalpashazade, *Mohaczname*, org. M. Pavet de Courteille (Paris, 1859), p.97-109.
3. Rudolf Tschudi, *Das Asafname des Lutfi Pasha* (Berlim, 1910), p.32-3.
4. Peçevi, *Tarih* (Istambul, AH 1283), vol.i, p.498-9.
5. *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, trad. por Edward Seymour Forster (Oxford, 1922), p.112.
6. Guglielmo Berchet, org., *La Repubblica di Venezia e la Persia* (Turim, 1865), p.181, versão inglesa em *A Narrative of Italian Travels in Persia in the 15th and 16th Centuries* (Londres, 1873), p.227.
7. Da forma citada em Ismail Hakki Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teskilatından Kapikulu Ocakları*, vol.1 (Ancara, 1943), p.306, nota 1.
8. Selaniki Mustafa, *Tarihi Selaniki*, org. Mehmet Ipsirli (Istambul, 1989), p.471.
9. Koçu Bey, *Risale*, org. Ali Kemali Aksut (Istambul, 1939), p.32, seguido de citação, p.45.

CAPÍTULO 8 *O Estado*

1. Ernet Barker, org. e trad., *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologos: Passages from Byzantine Writers and Documents* (Oxford, 1957), p.54-5.
2. Barker, op. cit., p.75-6.
3. Texto e tradução em M. Back, *Die Sassanidischen Staatsinschriften, Acta Iranica* 18 (1978), p.284-5.
4. *The Diwans of Abid b. al-Abras*, etc., org. e trad. de Sir Charles Lyall (Leiden, 1913), p.81 (texto árabe), 64 (trad.).
5. *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, vol.1 (Cairo, 1931), n.1.
6. Al-Jahiz, *Rasail*, org. A.M. Harun (Cairo, 1964-5), vol.2, p.10-1.
7. Ibn Qutayba, op. cit., vol.2, p.115.
8. Lutfi Pasha, *Tevarih-i Ali Osman* (Istambul, AH 1341), p.21; Yazicioglu Ali, *Selcukname*, como citado por Agah Sirri Levend, *Türk Dilinde Gelisme ve Sadelesme Saphalari* (Ancara, 1949), p.34.
9. Abbas Iqbal, *Vezarat dar ahdi Salatin-i Buzurgi Saljuqi* (Teerã, 1959), p.302 e segs.
10. Ibn al-Rawandi, *Rahat-us-Sudur*, org. Muhammad Iqbal (Leiden, 1921), p.334.
11. Al-Jahshiyari, *Kitab al-Wuzara wal-Kuttab*, org. Mustafa al-Saqqa, Ibrahim

- al-Abyari, Abd al-Hafiz Shalabi (Cairo, 1938), p.53.
12. Lutfi Pasha, *Asafname*, p.14-15.
13. Hilal al-Sabi, *Kitab al-Wuzara*, org. H.F. Amedroz (Leiden-Beirute, 1904), p.64.
14. Al-Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, org. M. J. de Goeje (Leiden, 1866), vol.1, p.263.
15. Ibn al-Qutayba, op. cit., vol.1, p.2, 6, 9, 10.

CAPÍTULO 9 *A Economia*

1. Ibn al-Faqih, *Mukhtasar Kitab al-Buldan*, org. M. J. de Goeje (Leiden, 1885), p.187-8.
2. Pecevi, op. cit., vol.1, p.363.
3. *Akhbar al-Sin wal-Hind*, org. J. Sauvaget (Paris, 1948), p.18.
4. Citado em Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffehouses: the Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East* (Seattle, Wash., 1985), p.14-5.
5. Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, org. E. Quatremère (Paris, 1858), vol.1, p.272.
6. Jean de Thevenot, *Relation d'un voyage fait au Levant* (Paris, 1665), trad. em A. Lovell, *The Travels of Monsieur de Thevenot into the Levant* (Londres, 1687), pt. 1, p.144.
7. Volney, *Voyage en Égypte* (Paris, 1825), vol.II, p.254.
8. Karl Jahn, *Die Frankengeschichte des Rasid al-Din* (edição fac-similar com tradução alemã) (Viena, 1977), fol. 415 v. (texto persa), p.54 (tradução alemã).
9. Pierre Dan, *Histoire de Barbarie et de ses Corsaires* (Paris, 1637), p.277. Os cativos são listados no *Calendar of the State Papers relating to Ireland of the reign of Charles I, 1625-32, preserved in the Public Record Office*, org. R.P. Muhaffy (Londres, 1900), p.621-2.

CAPÍTULO 10 *As Elites*

1. Malik ibn Anas, *Al-Mudawwana al-Kubra* (Cairo, AH 1323), vol.4, p.13-4; idem, *Al-Muwatta* (Cairo, AH 1310), 3, p.57, 262.
2. Abd al-Hamid, *Risala ilal-kuttab*, em Ahmad Zaki Safwat, *Jamharat Rasail al-Arab* (Cairo, 1356/1937), ii, p.534. Tradução inglesa em B. Lewis, org. e trad., *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople* (Nova York, 1974), vol.I, p.186.
3. Paul Rycaut, *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, 4^a ed. (Londres, 1675), p.45.
4. Abu Amr Muhammad al-Kashshi, *Marifat Akhbar al-Rijal* (Bombaim, AH 1317), p.249.
5. Ibn Samaa, *Al-Iktisab filrizq al-mustatab* (Cairo, 1938), p.16 e segs.

CAPÍTULO 11 *O Povo*

1. Texto em al-Maqrizi, *Al-Khitat* (Bulaq, 1270/1854), p.199-200. Tradução inglesa em Yusuf Fadl Hasan, *The Arabs and the Sudan, from the Seventh to the Early Sixteenth Century* (Edimburgo, 1967), p.23.
2. Ahmad Shihab al-Din ibn Salama al-Qalyubi, *Nawadir al-Shaykh* (Cairo, 1955), p.154.
3. Abu Dulaf, *Qasida Sasaniyya*, linhas 17-23, trad. de C.E. Bosworth no *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banu Sasan in Arabic Society and Literature* (Leiden, 1976), pt. 2, p.191-2.

CAPÍTULO 12 *A Religião e a Lei*

1. Mirza Abu Talib Khan, *Masiri Talibi*, org. H. Khadiv-Jam (Teerã, 1974), p.251.
2. Al-Jahiz, *Kitab al-Hayawan* (Cairo, 1938), vol.1, p.174.
3. Al-Ghazali, *Faisal al-Tafriqa bayn al-Islam wal-zandaqa* (Cairo, n.d.), p.68.
4. Como citado por Ignaz Goldziher, *Vorlesungen uber den Islam* (Heidelberg, 1925), p.185-6.
5. Ali al-Muttaqi al-Hindi, *Kanz al-Ummal*, parte 1 (Hyderabad AH 1312), nn. 5350, 5445, 5451, 5987.
6. Mehmed Esad, *Ussi Zafer* (Istambul, AH 1293). Traduzido e citado em B. Lewis, *Istambul and the Civilization of the Ottoman Empire* (Norman, Okla., 1963), p.156.
7. Jalal al-Din Rumi, *Rubaiyyat*.
8. Jalal al-Din Rumi, *Divani Shamsi Tabriz*, n.31.

CAPÍTULO 13 *Cultura*

1. Mehmed Efendi, *Paris Sefaretnamesi*, org. Ebuzziya (Istambul, AH 1306), p.109. Tradução francesa, *Le Paradis des infidèles*, org. Gilles Veinstein (Paris, 1981), p.163.
2. Abul-Faraj al-Isfahani, *Kitab al-Aghani* (Cairo, 1372/1953), vii, p.13-4.
3. Ghars al-Nima al-Sabi, *Al-Hafawat al-Nadira*, org. Salih al-Ashtar (Damasco, 1967), p.305-6.
4. Ibn Qutayba, op. cit. vol.2, p.55.
5. Anna Comnena, *Alexiad*, 15.1, trad. E.R.A. Sewter (Londres, 1969), p.472.
6. *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, org. Robert Halsband (Oxford, 1965), vol.I, p.338-9.

CAPÍTULO 14 *Desafio*

1. Abu Shama, *Al-Rawdatayn fi Akhbar al-Dawlatayn*, org. M. Hilmi Ahmad e M. Mustafa Ziyada (Cairo, 1926), I/ii, p.621-2.
2. Citado em B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, p.193.

3. *Silihdar Tarihi* (Istambul, 1928), vol.II, p.87.

CAPÍTULO 15 *Mudança*

1. Abdulhak Adnan (Adivar), *La Science chez les Turcs Ottomans* (Paris, 1939), p.57.
2. Richard Hakluyt, *The Principal Navigations of the English Nation*, vol.5, p.178-83.
3. State papers 102/61/23.
4. Letters, op. cit., vol.I, p.316-7.

CAPÍTULO 16 *Resposta e Reação*

1. Ahmed Lutfi, *Tarih* (Istambul, AH 1290-1328), vol.8. p.15-7.

CAPÍTULO 17 *Novas Idéias*

1. Publicado por Cavid Baysun em *Tarih Dergisi* 5 (1953), p.137-45.
2. E. de Marcère, *Une ambassade à Constantinople: la politique orientale de la Révolution française* (Paris, 1927), vol.II, p.12-4.
3. Cevdet, *Vekayii Devleti Aliye* (Istambul, 1294/1877), vol.5, p.130.
4. Cevdet, op. cit., vol.6, p.280-1.
5. O texto turco, baseado em um documento existente nos arquivos de Istambul, foi publicado por E.Z. Karal, *Fransa-Misir ve Osmanli Imparatorlugu (1797-1802)* (Istambul, 1940), p.108 e segs. O texto árabe, trazido para Acre por Sir Sidney Smith, foi incluído na biografia de Jazzar Pasha: *Tarikh Ahmad Basha al-Jazzar* (Beirute, 1955), p.125 e segs. Há variações entre as duas versões.
6. Cevdet, *Tezakir* 1-12, org. Cavid Baysun (Ancara, 1953), p.67-8.
7. Da forma citada em Harold Temperley, *England and the Near East: the Crimea* (Londres, 1936), p.272.

CAPÍTULO 18 *Da Guerra à Guerra*

1. Hikmet Bayur, *Turk Inkilabi Tarihi* (Istambul, 1940), vol.I, p.225.

CAPÍTULO 19 *Da Liberdade à Liberdade*

1. Acordo Israel-Egito, fevereiro de 1949, artigo V, alínea 2, com cláusulas semelhantes nos acordos com a Síria e a Jordânia.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

A literatura sobre a história do Oriente Médio nos últimos dois mil anos é muito vasta e de conteúdo e qualidade variados. Por sorte, há obras de referência e bibliografias críticas para grande parte, embora não toda, da região e do período. As listas seguintes não constituem em absoluto uma bibliografia abrangente. É mais uma pequena seleção de obras de referência úteis sobre os principais tópicos tratados neste livro. Dei mais destaque a obras recentes, abalizadas e abrangentes.

(1) Bibliografias e Manuais

Person, J.D. et al., *Index Islamicus, 1906-1955. A Catalogue of Articles on Islamic Subjects in Periodicals and Other Collective Publications*. Cambridge, 1958.

Suplementos: i, 1956-60 (Cambridge, 1962); ii, 1961-5 (Cambridge, 1967); iii, 1966-70 (Londres, 1972); iv, 1971-5 (Londres, 1977); v, 1976-80 (Londres, 1982). *Quarterly Index Islamicus* (Londres, 1977-).

Sinor, Denis. *Introduction à l'étude de l'Eurasie centrale*. Wiesbaden, 1963.

Sauvaget, Jean. *Introduction to the History of the Muslim East: A Bibliographical Guide*. Berkeley e Los Angeles, 1965. (Baseado na segunda edição francesa de Sauvaget, refundida por Claude Cahen.)

Pearson, J.D. *A Bibliography of pre-Islamic Persia*. Londres, 1975.

Grimwood-Jones, Diana; Hopwood, Dereke Pearson, J.D. orgs., *Arab Islamic Bibliography: The Middle East Library Committee's Guide*. Hassocks, Sussex, 1977.

Anderson, Margaret. *Arabic Materials in English Translation: A Bibliography of Works from the Pre-Islamic Period to 1977*. Boston, 1980.

Cahen, Claude. *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval VII-XV siècle: méthodologie et éléments de bibliographie*. Paris, 1982.

Behn, Wolfgang. *Islamic Book Review Index*. Berlim/Millersport, PA, 1982-.

Elwell-Sutton, L.P. org., *A Bibliographical Guide to Iran*. Totowa, NY, 1983.

Bacharach, Jere L. *A Middle East Studies Handbook*, ed. rev. Seattle e Londres, 1984.

Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Enquiry*, ed. rev., Princeton, NJ, 1991.

(2) Genealogia e Cronologia

Von Zambaur, Eduard. *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hanover, 1927, 2a ed., 1955.

Bosworth, C.E. *The Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Handbook*. Edimburgo, 1967.

Rahman, H.U. *A Chronology of Islamic History 570-1000 C.E.* Londres, 1989.

Mantran, Robert org., *Les grandes dates de l'Islam*, 1990.

(3) Atlas

Pitcher, Donald Edgar. *An Historical Geography of the Ottoman Empire from the Earliest Times to the End of the Sixteenth Century*. Leiden, 1972.

Tubinger Atlas des Vorderen Orients. Wiesbaden, 1977-.

Brice, William C. *An Historical Atlas of Islam*. Leiden, 1981.

Sellier, Jean e Sellier, Andre. *Atlas des peuples d'Orient, Moyen Orient, Caucase, Asie Centrale*. Paris, 1993.

(4) Documentos

Haim, Sylvia G. *Arab Nationalism: An Anthology*. Berkeley e Los Angeles, 1962.

Issawi, Charles org. e trad., *The Economic History of the Middle East, 1800-1914* (Chicago, 1966); *The Economic History of Iran, 1800-1914* (Chicago, 1970); *The Economic History of Turkey, 1800-1914* (Chicago, 1980); *The Fertile Crescent, 1800-1914* (Nova York, 1988).

Karpat, Kemal H. org., *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*. Londres, 1968.

Lewis, Bernard org. e trad., *Islam, from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, 2 vols. Nova York, 1974.

Hurewitz, J.C. *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*, 2^a ed. rev. New Haven e Londres, 1975.

Rippin, Andrew e Knappert, Jan org. e trad., *Textual Sources for the Study of Islam*. Chicago, 1986.

Stillman, Norman. *The Jews of Arab Lands* (Filadélfia, 1979); *The Jews of Arab Lands in Modern Times* (Philadelphia, 1991).

(5) Enciclopédias

Encyclopedia Iranica, org. Ehsan Yarshater. Londres e Boston. 1982-.

The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa. Cambridge e Nova York, 1988.

The Encyclopedia of Islam, nova ed., Leiden, 1954-.

The Oxford Dictionary of Byzantium. Nova York, 1991.

NOTA SOBRE CALENDÁRIOS

Todas as datas na Cronologia e no corpo do livro são dadas no calendário que tradicionalmente começa no nascimento de Cristo (d.C.), ora universalmente adotado e conhecido dos estudiosos como era cristã (EC). Reformado em 1582 pelo papa Gregório XIII, o chamado Calendário Gregoriano, ou “Novo Estilo”, foi adotado em épocas diferentes em várias partes do mundo. Cristãos da Igreja Ortodoxa e da maioria das outras Igrejas do Oriente conservaram a era anterior, Juliana, conhecida também como “Velho Estilo” (VE) até os tempos modernos e ainda o utilizam para finalidades religiosas. Atualmente, o Natal ortodoxo cai na data correspondente a 7 de janeiro no Calendário Gregoriano.

Desde o advento do islã, o calendário muçulmano tem sido o mais usado no Oriente Médio. A era muçulmana (AH) data de 16 de julho do ano 622 d.C., isto é, o início do ano árabe em que ocorreu a hégira (hijra), ou seja, a migração de Maomé de Meca para Medina. O ano muçulmano consiste de 12 anos lunares, com 354 dias no total, sem ajustamento para o ano solar. Os meses, portanto, não correspondem às estações, e grandes acontecimentos religiosos, como o jejum de Ramadã e a Peregrinação, ocorrem em todo o ano solar. Há aproximadamente 103 anos hijri para 100 anos Gregorianos. Tabelas de conversão podem ser encontradas facilmente.

O calendário hijri, sendo puramente lunar, era inconveniente para finalidades fiscais e administrativas. Em vista disso, governos muçulmanos, desde tempos muito antigos, elaboraram uma série de adaptações solares do ano hijri aos meses iranianos, cristãos, e de outro tipo. As mais importantes entre elas são:

(1) O ano financeiro turco, *Maliye*. Este foi uma adaptação de calendários “fiscais” anteriores, que combinavam a data do hijri com o ano solar, e que foi adotado na administração da receita otomana no ano 1789 d.C. O *Maliye* era um ano juliano, com a maioria dos velhos nomes de meses em siríaco, combinada com a era hijri e um sistema de “deslizamentos” a intervalos, para uniformizar as eras *Maliye* e hijri.

(2) O ano solar persa. Adotado em 1925, baseia-se na hégira, mas é calculado em anos solares, usando-se uma adaptação de velhos nomes iranianos dos meses. A fim de converter anos solares iranianos em gregorianos, somar 622 às datas de 1º de janeiro a 21 de março; 621 às datas de 21 de março a 31 de dezembro. O Ano Novo, 1 *Farvardin*, cai na terceira semana de março. Essa era é atualmente usada no Irã apenas e exclusivamente para finalidades religiosas.

O calendário judeu, tradicionalmente datado a partir da criação do mundo, é

usado para fins religiosos e, no Estado de Israel, para algumas outras finalidades. Consiste de 12 meses lunares, ajustados ao ano solar pela intercalação de um mês extra em sete pontos, em um ciclo de 19 anos. O ano novo de 5756 coincide com 25 de setembro de 1995.

CRONOLOGIA

25 a.C.	Expedição romana à Arábia
c. 30 d.C.	Crucificação de Jesus Cristo
47–49	Primeira missão do Apóstolo Paulo
54–59	Conquista da Armênia pelos romanos
63	Paz entre Roma e os partas
65	Pompeu visita Petra: primeiro contato romano com o reino nabateu

- 66–70 Primeira revolta judaica
- 70 Romanos capturam Jerusalém; fim da revolta judaica, destruição do Templo
- 106 Anexação da região nabatéia da Arábia
- 114–17 Guerra de Trajano contra os partas
- 115–17 Segunda revolta judaica, nas províncias orientais
- 117 Morte de Trajano. Adriano abandona as conquistas no leste

132–5	Terceira revolta judaica
161	Invasão da Síria e Armênia pelos partas
197–202	Campanhas de Sétimo Severo no Oriente
224	Aparecimento da dinastia sassânida na Pérsia
226–40	Estabelecimento da dinastia sassânida
229–32	Guerra pérsico-romana
231–2	Campanha de Severo Alexandre contra os sassânidas
240	Persas capturam Nisibis
	Guerra pérsico-romana

241–4

241–72 Reinado do imperador
sassânida Shapur I

242 Início da pregação de
Mani

258–60 Guerra pérsico-romana

260–3 Reinado de Odenato em
Palmira

267 Wahballat, filho de
Odenato, e sua mãe,
Zenóbia, tornam-se
governantes
independentes

272 Captura de Palmira por
Aureliano
Guerra pérsico-romana.

- 296–7 Tratado de paz de 297
reconhece a vitória
romana
- 303 Diocleciano inicia a
perseguição aos
cristãos
- 306 Constantino é
proclamado imperador
- 310–79 Reinado de Shapur II
Edito de Milão.
- 312 Legalização do
cristianismo
- 325 Concílio de Nicéia
- 330 Fundação de
Constantinopla
- 337–50 Guerra pérsico-romana

- 359–61 Guerra pérsico-romana
- 363 Guerra contra Shapur II
- 371–6 Guerra pérsico-romana
- 381 Editos de
Constantinopla,
estabelecendo o
cristianismo e
proibindo cultos pagãos
- 384 Paz pérsico-romana
Morte de Teodósio.
- 395 Separação entre os
Impérios Romanos do
Oriente e do Ocidente
- 503–5 Guerra pérsico-romana
- 524–31 Guerra pérsico-romana

- 527–65 Reinado de Justiniano,
reconquista da África e
da Itália
- 527–32 Guerra pérsico-
bizantina
- 531–79 Reinado de Chosroes I
- 533 “Paz Eterna” entre
Roma e Pérsia
- 537 Inauguração da Hagia
Sophia em
Constantinopla
- 540–62 Guerra pérsico-
bizantina
- 572–91 Guerra pérsico-
bizantina

- 606–28 Guerra pérsico-bizantina; 614, persas capturam Jerusalém
Hijra de Maomé, de
- 622 Meca para Medina: início da era islâmica
Paz de Hudaybiyya.
Bizâncio, no reinado de
- 628 Heráclio, conclui paz vitoriosa; conquistas persas são devolvidas ao controle bizantino
- 630 Maomé conquista Meca
Morte de Maomé. Abu
- 632 Bakr torna-se o primeiro califa
Árabes conquistam a

633–7	Síria e a Mesopotâmia
634	Omar torna-se califa
635–6	Captura de Damasco
637	Batalha de Qadisiyya. Queda de Ctesifonte
639–42	Conquista do Egito
642–6	Captura de Alexandria
644	Assassinato de Omar. Uthman torna-se califa
656	Assassinato de Uthman: início da primeira guerra civil no islã
661	Assassinato de Ali: início da dinastia omíada

- 674–8 Primeiro sítio árabe a Constantinopla
- 680 Batalha de Karbala
- 691 Construção do Domo da Rocha, em Jerusalém
- Abd al-Malik institui a moeda árabe, como
- 696 parte da reorganização do governo imperial
- 705–15 Construção da Mesquita Omíada, em Damasco
- Os muçulmanos
- 710 desembarcam na Espanha
- 717–18 Sítio a Constantinopla
- Queda dos omíadas,

- 750 ascensão dos abássidas
Árabes derrotam
chineses perto de Talas.
- 751 Prisioneiros de guerra
chineses introduzem a
arte da fabricação do
papel
- 762–3 Fundação de Bagdá por
al-Mansur
- 767 Morte de Abu Hanifa
- 809–13 Guerra civil entre al-
Amin e al-Mamum
- 813–33 Reinado de al-Mamum;
desenvolvimento da
ciência e das letras
árabes

- 820 Morte de al-Shafii
- 833–42 Reinado de al-Mutasim:
início do domínio turco
- 869–83 Revolta de escravos
negros no sul do Iraque
- 910 Estabelecimento do
califado fatímida no
norte da África
- 945 Buwayhids ocupa
Bagdá
- 950 Morte de al-Farabi
- 969 Fatímidas conquistam o
Egito e fundam a cidade
do Cairo
- Turcos seljúcidas,
procedentes do leste,

- c.970 entram no território do califado
- 1037 Morte de Ibn Sina (Avicena)
- 1055 Seljúcidas tomam Bagdá
- 1070–80 Seljúcidas ocupam a Síria e a Palestina
- 1071 Derrota dos exércitos bizantinos em Manzikert. Expansão seljúcida pela Anatólia
- Morte do califa fatímida al-Mustansir. Dissidência no movimento ismaelita.
- 1094

Hasan-i Sabbah dirige a
ala extremista
("Assassinos")

1096 Cruzados chegam ao
Oriente Médio

1099 Cruzados tomam
Jerusalém

1111 Morte de al-Ghazali

Saladino extingue o
califado fatímida;
1171 fundação da dinastia
aiúbida na Síria e Egito

Batalha de Hattin:
1187 Saladino derrota os
cruzados e captura
Jerusalém

Mongóis conquistam

- 1220 territórios orientais do califado
- 1229 Mediante negociação, Frederico II consegue de al-Malik al-Kamil a devolução de Jerusalém
- 1244 Muçulmanos retomam Jerusalém
- 1250– Surgimento do sultanato
60 mameluco no Egito e Síria com a decadência dos reinos aiúbidas
- 1252 Khanato da Horda Dourada torna-se muçulmano
- 1258 Mongóis capturam Bagdá

- 1273 Morte de Jalal al-Din Rumi
- Aparecimento de
- c.1290– principados otomanos
1320 na região ocidental da Anatólia
- Il-Khan, da Pérsia,
1295 converte-se ao islamismo
- 1326 Otomanos tomam Bursa
- 1331 Otomanos tomam Nicéia
- 1354 Otomanos tomam Galipoli
- 1366 Otomanos em

- Adrianopla (Edirne)
- 1371–5 Otomanos invadem a Sérvia
- 1389 Batalha de Kosovo. Os otomanos dominam a Sérvia
- 1400–1 Timur (Tamerlão) assola a Síria
- 1402 Timur (Tamerlão) derrota os otomanos em Ancara
- 1406 Morte de Ibn Khaldun
- 1444 Batalha de Varna. Os otomanos dominam na Bulgária
- Captura de

- 1453 Constantinopla por
Mehmed II
- 1462 Anexação da Bósnia
- 1475 Otomanos na Criméia
- 1492 Cristãos tomam
Granada
- Os judeus são expulsos
da Espanha
- Colombo parte para o
ocidente
- Vasco da Gama viaja
para a Índia pela rota
do cabo da Boa
- 1498 Esperança. O piloto
árabe Ibn Majid guia
Vasco da Gama da

África à Índia

- 1501 O xá Ismail funda a dinastia safávida no Irã
- 1514 Guerra otomano-pérsica
Otomanos conquistam a Síria e o Egito,
- 1516–17 destroem o sultanato mameluco. O *shariff* de Meca aceita a suserania otomana
- 1520–66 Reinado de Suleiman, o Magnífico
- 1521 Otomanos tomam Belgrado
- 1522 Otomanos conquistam Rodes

- | | |
|------|---|
| 1526 | Batalha de Mohacs |
| 1529 | Primeiro sítio otomano
a Viena |
| | Otomanos capturam |
| 1534 | Bagdá. Primeira
conquista otomana do
Iraque |
| | Otomanos capturam |
| 1539 | Áden |
| 1552 | Russos tomam Kazan |
| 1555 | Guerra pérsico-otomana
Paz de Amasya, entre o
Império otomano e o Irã |
| 1556 | Russos tomam Astracã
Construção da Mesquita |
| 1557 | Suleimanyita em |

Istambul

1565 Otomanos sitiam Malta

1571 Batalha de Lepanto

1573 Otomanos conquistam
Chipre

1587– Reinado do xá Abbas
1629 no Irã

1589 Tratado otomano-persa
reconhece vitória
otomana

1598 Isfahan torna-se capital
da Pérsia

1602– Guerras otomano-
27 pérsicas

1606 Tratado de Sitvatorok
Otomanos são expulsos

- 1607 do território persa
- 1612 Construção da Masjid-i Shah em Isfahan
- 1630–8 Guerras pérsico-otomanas
- 1631 Insurreições no Egito, Iêmen, Líbano
- 1639 Conquista final otomana do Iraque
- 1683 Segundo sítio otomano a Viena
- 1699 Tratado de Carlowitz
- Primeira tipografia turca é aberta em
- 1726 Istambul

1733	Guerra otomano-pérsica
1736– 47	Nader Shah na Pérsia
1743–7	Guerra pérsico-otomana
1768– 74	Guerra otomano-russa
1774	Tratado de Kuçuk Kaynarca
1783	Anexação russa da Criméia
1789	Sobe ao trono o sultão reformador Selim III
1794	Estabelecida a dinastia Qajar
1795	O xá Qajar escolhe Teerã como capital

- 1798– Ocupação do Egito
1801 pelos franceses
- 1800 Russos anexam a
Geórgia
- 1803 Wahhabis ocupam Meca
e Medina
- Tratado de Gulistan: a
Pérsia cede à Rússia
suas províncias no
Cáucaso
- 1803– Insurreição na Sérvia
12
- 1805 Muhammad Ali torna-se
governante de fato do
Egito
- Início de serviço

- 1809 regular entre Índia e
Suez
- Guerra de
- 1821–9 Independência da
Grécia
- Nova guerra russo-
- 1826–8 pérsica. A Pérsia cede a
Armênia à Rússia
- 1827 Derrota naval otomana
em Navarino
- 1828 Primeiro jornal oficial
é publicado no Egito
- 1830 Franceses invadem a
Argélia
- 1831–2 Primeiro jornal oficial
é publicado em
Istambul

- 1839 Britânicos tomam Áden;
edito de reforma da
Câmara Rósea
- 1844 Reforma monetária
otomana segundo
modelo europeu
- 1853–5 Guerra da Criméia
- 1855 Inauguração de serviços
telegráficos
- 1856 Congresso de Paris
- 1861 Fundação do Líbano
autônomo
- 1863 Fundação do Banco
Otomano
- 1869 Abertura do canal de
Suez

Fundação da
Universidade de
Istambul

1876–8 Guerra otomana contra
a Sérvia e, em seguida,
contra a Rússia

1876 Proclamada a
Constituição otomana

Al-Ahram, primeiro
jornal diário do Egito

1878 Suspensa a Constituição
otomana

1878 Tratado de San Stefano
Congresso de Berlim:
independência da
Sérvia, Romênia,

- 1878 Bulgária; ocupação da
Bósnia e Herzegovina
pela Áustria-Hungria;
ocupação das
províncias orientais
pela Rússia
- 1881 Franceses ocupam a
Tunísia
- 1882 Britânicos ocupam o
Egito
- 1894–6 Revoltas armênicas e
repressão
- 1897 Guerra greco-otomana
- 1906 Revolução
constitucional persa
Revolução dos Jovens

- 1908 Turcos. Inauguração da estrada de ferro do Hijaz
- 1911 Italianos conquistam Trípoli
- 1912 Primeira guerra balcânica
- 1913 Segunda guerra balcânica
- 1914 Aliança otomana com a Alemanha
- 1916 Revolta árabe no Hijaz; Sharif Husayn assume o título de rei
- 1917 Britânicos ocupam Bagdá e Jerusalém

Adoção do Calendário
Gregoriano no Império
otomano

1918 Fim do controle
otomano em terras
árabes

1919 Gregos desembarcam
em Izmir

1920 Grande Assembléia
Nacional, em Ancara:
início da Guerra Turca
de Independência

Mandatos estabelecidos
na Síria (francês) e
Palestina e Iraque
(britânicos)

	Ibn Saud torna-se sultão de Najd
1922	Armistício de Mudanya Tratado Anglo-Egípcio
1923	Tratado de Lausanne
1924–6	Forças de Ibn Saud ocupam o Hijaz
1925	Ascensão de Xá Reza, primeiro governante da dinastia Pahlevi
1926	Ibn Saud adota o título de rei
1932	O Iraque torna-se independente Ibn Saud proclama o reino da Arábia Saudita

- 1936 Tratado Anglo-Egípcio, reconhecendo a independência do Egito
- 1945 Formada a Liga dos Estados Árabes
- 1945 A Jordânia torna-se independente
- 1948 Fim do mandato da Palestina; fundação de Israel; primeira guerra árabe-israelense
- 1951 A Líbia torna-se independente
- 1952 Golpe militar no Cairo; o rei Faruk abdica
- 1953 O Egito torna-se

- república
- 1956 Sudão, Tunísia e
Marrocos tornam-se
independentes
- Egito nacionaliza o
canal de Suez; guerra
Israel-Egito; expedição
anglo-francesa a Suez
- 1957 A Tunísia torna-se
república
- 1958 Formação da República
Árabe Unida
- Guerra civil no Líbano
- Revolução no Iraque,
que se torna uma
república

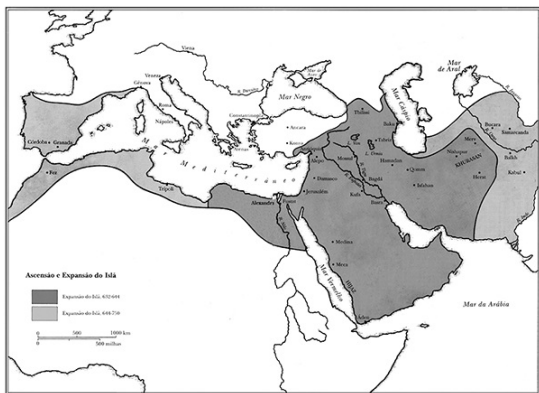
- 1961 O Kuwait torna-se independente
A Síria separa-se da República Árabe Unida
- 1962 A escravidão é abolida no Iêmen e na Arábia Saudita
- 1967 Guerra Árabe-Israelense
O Iêmen do Sul torna-se independente
- 1969 A Líbia torna-se república
- 1970 Morte de Nasser, substituído por Sadat
Estados do Golfo

- 1971 tornam-se
independentes
- Formação da União dos
Emirados Árabes
- 1973 Guerra árabe-israelense
- 1975–7 Guerra civil no Líbano
- 1979 Egito e Israel assinam
tratado de paz
- Revolução no Irã
- 1980–8 Guerra Irã-Iraque
- 1981 Assassinato de Anwar
Sadat
- 1982 Israel invade o Líbano
- O Iraque invade o
- 1990–1 Kuwait; Guerra do
Golfo

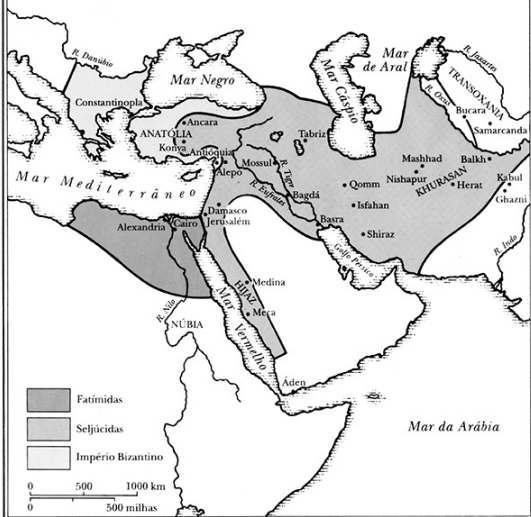
1994 Tratado de paz
Jordânia-Israel

MAPAS

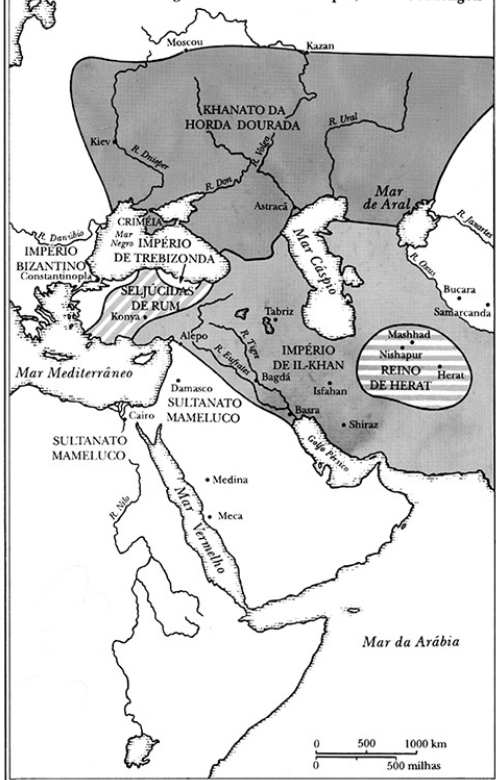
Nota: As áreas sombreadas nos mapas indicam somente a área aproximada do império ou conquista.

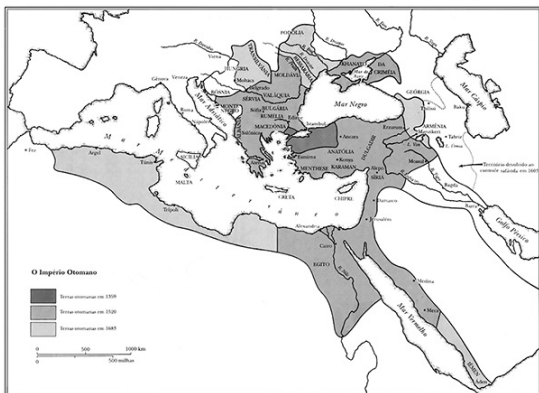


A Chegada dos Povos das Estepes, 1100: Os Turcos Seljúcidas



1. A Chegada dos Povos das Estepes, 1265: Os Mongóis

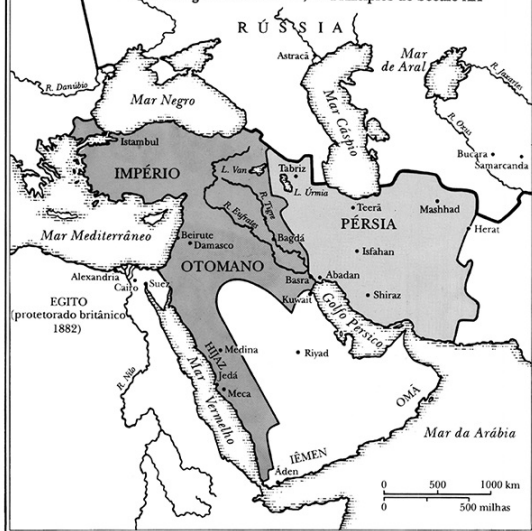




A Chegada do Ocidente, I: Princípios do século XIX



A Chegada do Ocidente, II: Princípios do Século XX





Imperador Constantino, conhecido como Constantino, o Grande, que reinou de 306 a 337. Foi o primeiro imperador romano cristão, e fundador de Constantinopla.



As muralhas terrestres de Constantinopla.



Entalhe na rocha, nas proximidades de Persépolis, mostrando o triunfo de Shapur, imperador persa, e a derrota e captura de Valeriano, imperador romano, c.259-60.



Mosaico cristão antigo em Madaba, Jordânia, mostrando a cidade sagrada de Jerusalém e seus arredores.



Medalhão comemorativo da vitória do imperador romano Justiniano, c.530.



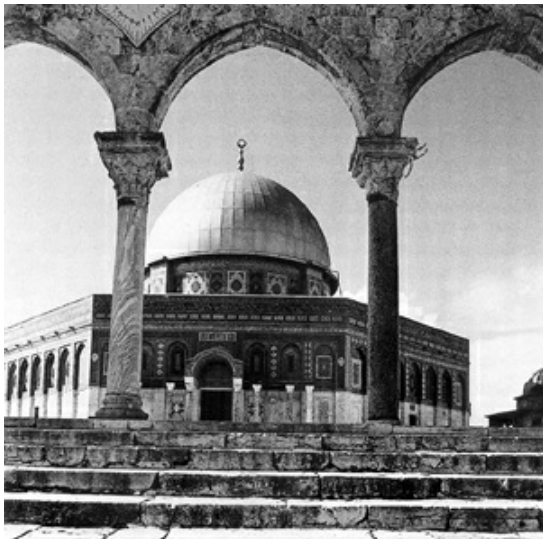
Sinagoga do séc.III, escavada em Dura-Europo, Síria.



Abraão prepara o sacrifício do filho. Na versão mulçumana, o filho era Ismael, e não Isaac.



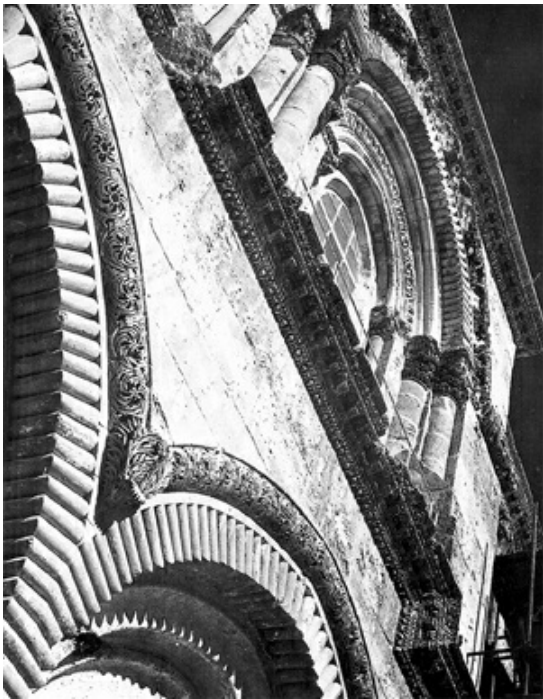
Maomé recebendo a revelação do arcanjo Gabriel (do *Universal History*, de Rashid al-Din, 1307).



O Domo da Rocha, construído por Abd al-Malik no Monte do Templo, em Jerusalém, em 691-2. Foi a primeira grande edificação religiosa do islã.



Detalhe da inscrição e decoração no interior do domo, Domo da Rocha.



Igreja do Santo Sepulcro, em Jerusalém. A estrutura, datando do tempo de Constantino, foi destruída, reformada e reconstruída várias vezes. A estrutura atual data das grandes obras de reconstrução empreendidas pelos cruzados, depois da tomada de Jerusalém em 1099.



Qusayr Amra, o pequeno palácio de Amra, uma cabana de caça omíada no deserto jordaniano, a cerca de 80km de Amã.



(da esquerda para a direita, de cima para baixo) Moeda bizantina do imperador

Heráclio (610-41);

moeda omíada de Muawiya, califa, 661-80; moeda omíada de Abd al-Malik, califa, 685-705, que introduziu a cunhagem de moedas no mundo árabe em 696;

moeda abássida de Harun al-Rashid, califa, 786-809.

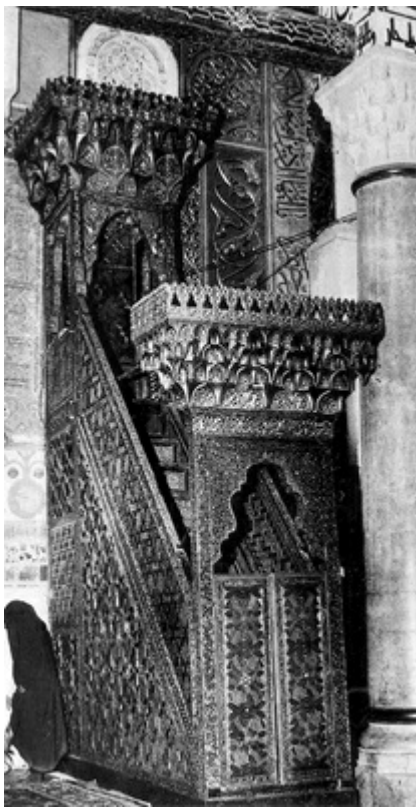


A monumental “Torre da Vitória”, construída em nome de Masud III (1099-

1115) em Ghazni, atual Afeganistão, para comemorar sua vitória sobre os governantes hindus de Kanauj.



Crac des Chevaliers, dominada pelos cruzados em 1099, reconstruída após os terremotos em 1201 e 1202, e finalmente reconquistada por forças muçulmanas em 1271.



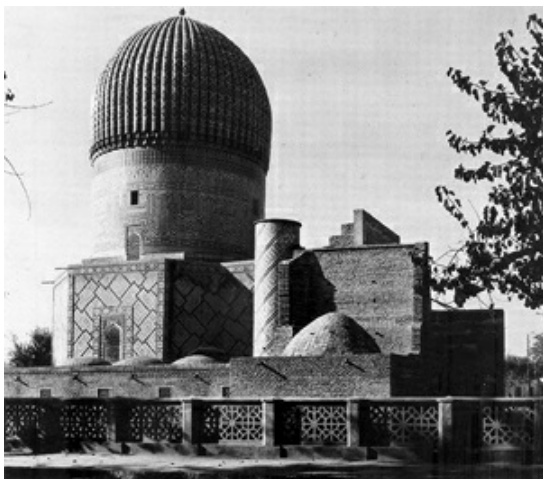
Minbar (púlpito) de Saladino, originariamente em Alepo e mais tarde na

Mesquita Al-Aqsa, em Jerusalém. Saladino (Salah al-Din) faleceu em 1193, tendo antes reconquistado Jerusalém aos cruzados.



Gengis Khan diz ao povo de Bucara ter sido enviado por Deus como punição. Ao

falecer em 1227, a maior parte do Irã oriental estava em poder dos mongóis.



Túmulo, em Samarcanda, de Timur Lang (o Coxo), conhecido na Europa como Tamerlão. Após sua morte em 1405, suas vastas possessões fracionaram-se.



Sultão Bayezid I (1389-1402), conhecido na história otomana como “o Raio”.



Sultão Murad II (1421-44, 1446-51).



Castelo de Rumeli Hisar, construído por Mehmed II em 1452, visando o cerco final a Constantinopla.



Sultão Mehmed II (1444-46, 1451-81), conhecido como o Conquistador. Retrato pintado por Bellini.



A mesquita, hoje museu, de Aya Sofya, Istambul. Originalmente, a igreja bizantina da sagrada sabedoria (Hagia Sophia), à qual Mehmed II acrescentou quatro minaretes.



Mesquita do sultão Ahmed, Istambul, também conhecida como o Mesquita Azul.
Construída em 1609-17.



Elmo do xá Abbas, cujo reinado (1587-1629) assinalou o auge do poder safávida.



O exército de Suleiman, o Magnífico (1520-66), cruza o rio Drava, na Hungria.

Em 1526, na batalha de Mohacs, Suleiman destruiu o exército húngaro.



Parada militar otomana. À direita, a cavalo, o lugar-tenente do Aga dos Janízaros e o Bashchaush, importante funcionário da Corte.



Mosqueteiros janízaros. Os chapéus em forma de mangas de camisa e os mosquetes de cano longo eram característicos da corporação.



Festividades palacianas otomanas, parte de um álbum do artista Levni, início do

séc.XVIII. Dentre os convidados encontram-se embaixadores europeus, reconhecíveis não somente por suas roupas como também pelas cadeiras que lhes foram fornecidas.



(à esquerda) Antigo entalhe islâmico em madeira, da Mesquita Al-Aqsa original,

Jerusalém. No Oriente Médio a madeira era rara e preciosa e, por conseguinte, digna da atenção dos artistas.



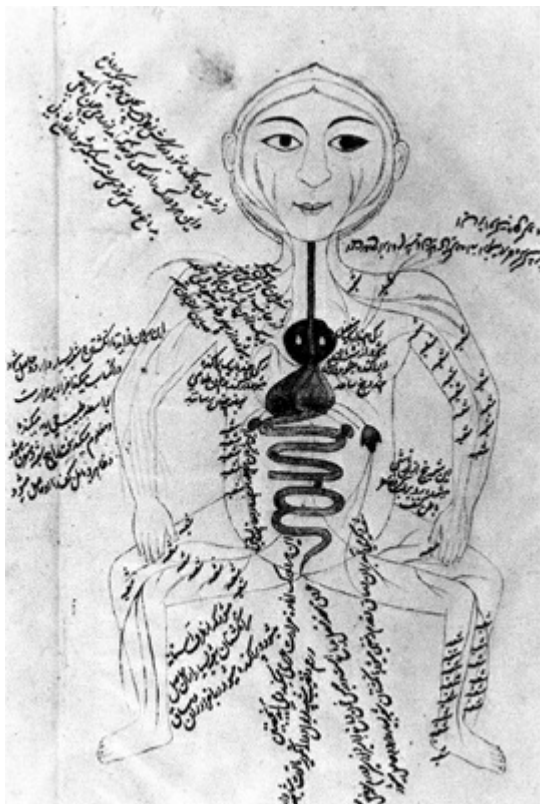
(*acima*) Tapete de orações em seda, originário de Tabriz.



(*acima*) Peça do séc. XIV, originária do Egito mameluco, conhecida como “Batistério de São Luís”. Este grande recipiente de cobre é revestido com decorações e figuras em prata.



(abaixo) Detalhe do Batistério de São Luís.



(àesquerda) Taqi al-Din (em turco, Takiyeddin), astrônomo-chefe da corte

otomana e, a partir de 1577, diretor do recém-construído observatório. Na Idade Média, cientistas muçulmanos fizeram contribuições primordiais para o desenvolvimento da astronomia.



(acima) Ilustração extraída de um texto médico persa do séc.XVII.



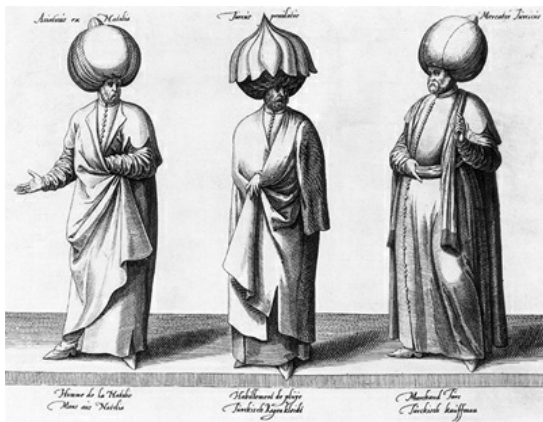
Mesquita do Xá, Isfahan. Exemplo de um grupo de imponentes edificações, construídas em Isfahan, capital do xá safávida Abbas (1588-1629), entre fins do séc.xvi e princípios do séc.XVII.



Vestibulo da *madrasa* de Chehar Bagh, Isfahan. A *madrasa* (academia) foi a pedra angular do sistema muçulmano de educação superior na Idade Média.



O xá Abbas recebe um embaixador. Mural do pavilhão Chihil Sutun, em Isfahan, fim do séc.XVI, reconstruído em 1706.



Mercadores turcos no séc.XVII. As três figuras representam um anatoliano, um homem vestido com proteção contra chuva e um mercador turco.



(*acima, à esquerda*) Aga Hasan (Samson Rowlie), inglês que se tornou tesoureiro e confidente do grande chefe otomano Uluç Hasan Paxá no séc.XVI. Muitos

cristãos europeus prestaram serviços aos otomanos, a maioria adotando o islamismo. Na cristandade, eram conhecidos como renegados e, nas terras otomanas, como *Muhtedi*, literalmente, aquele que encontrou o caminho da verdade.



(*acima, à direita*) Um médico judeu (*à direita*) e um mercador, Istambul, 1574, pintados por um artista anônimo. Muitos refugiados judeus, para escapar à perseguição na Europa cristã, estabeleceram-se no Império otomano no séc.XVI.



(ao lado) Dragomano (isto é, um intérprete), séc.XVIII. Os dragomanos eram

utilizados pelo governo otomano e pela maioria das embaixadas estrangeiras. O dragomano-chefe da Sublime Porta era um funcionário importante, virtualmente encarregado das relações externas otomanas.



Homens fumando em um café turco, década de 1850. O tabaco, proveniente da América, foi introduzido pelos mercadores ingleses no início do séc.XVII. Inicialmente o uso e, em seguida, o cultivo do tabaco espalharam-se rapidamente pelas terras otomanas.

وَكُنَّا أَحِبَّاءَ سَيِّفِ نَزَرْنَا إِلَى الْوَيْعِلِ السَّمْعَاءِ فَأَحْلَقَ الرَّجُلُ جَنْبَتَهُ عَلَى الْعَلَقِ
بِأَنَّ الْإِسْلَامَ دَارُ رُحْمَةٍ وَحَقَّقَتْ مَوْنَهُ بِمَرْكَ بِهِ مَوْلَاهُ وَالْجَوْفَ عَلَيْهِ مَوْلَاهُ وَأَمَّا



لَا تُرْتَجِبُ مَدَّ الْعَلَامِ النَّبِيَّ بَانَ لُحْفَ سَمْعَةٍ عَلَيْهِ كَفَرْتُ مَا يَنْبَغِي دَعْوَانِ شَيْءٍ
وَأَنْتَ خَيْرُ مَا جِئْتَ فَقَدْ نَدَّ الْمُبْتَاعُ فِي الْبَازَارِ كَمَا يَنْقُذُ الرَّجُلُ الْغَالِ وَلَمْ

Mercado de escravos, no Iêmen, séc.XIII, extraído de um manuscrito ilustrado do *Maqamat*, obra-prima clássica árabe, de autoria de al-Hariri.



Caravana árabe de escravos no deserto, séc.XIX.



Eunucos a cavalo, 1573. Os eunucos negros eram mais numerosos e poderosos

no mundo doméstico otomano do que seus colegas brancos. Seu chefe, o Aga das Mulheres, era figura importante.



O Aga das Mulheres, desenho do séc.XVII.



A mãe do sultão, acompanhada por seu séquito em um dos quiosques do palácio, toma uma xícara de café oferecida por uma serva.



Mulher turca a caminho do banho, escoltada por sua serva, séc.XVIII.



Wie sie im 'feren Zimmer sitzen

Mulheres turcas sentadas em uma sala de estar.



(*acima*) O grão-vizir concede audiência a um embaixador europeu, início do

séc.XVIII.



(abaixo) Mesquita nuruosmaniye, Istambul, concluída em 1755, com decoração exterior em estilo italiano.



Trajes dos otomanos, c.1825: O Aga das Mulheres, um bobo da corte anão e um

eunuco branco (por Giovanni Brindesi).



Uniformes militares otomanos, início do séc.XIX (por Giovanni Brindesi).



(da esquerda para a direita) O tradutor da Sublime Porta, um embaixador europeu, o primeiro-secretário, o embaixador de Bucara e o Aga do Interior (por Arif Paxá).



Selim III (1789-1807), por Hippolite Berteaux.





Sultão Mahmud II, antes e depois da destruição dos janízaros em 1826. O adorno da cabeça do sultão, sua barba, indumentária e escolta, bem como os arreios do cavalo, ilustram a mudança para o estilo ocidental. A postura dos cavalos e dos cavaleiros permanece a mesma.



Muhammed Ali Paxá, governador otomano do Egito de 1805 até sua morte em 1848, conferencia com autoridades britânicas e francesas.



A abertura do canal de Suez, em 1869.



Os britânicos no Egito. Sátira sobre a presença “protetora” britânica no Egito, da revista francesa *Petit Journal*, 1893.



Mulheres européias e turcas na Praça Sultão Ahmed, Istambul, 1907.



Ataturk, fundador e primeiro presidente da República Turca.



Ataturkem um parque de Istambul, 1928. O líder ensina o novo alfabeto latino.



Revolta árabe contra o domínio otomano.

Forças árabes avançam em direção ao porto de Akaba em julho de 1917.



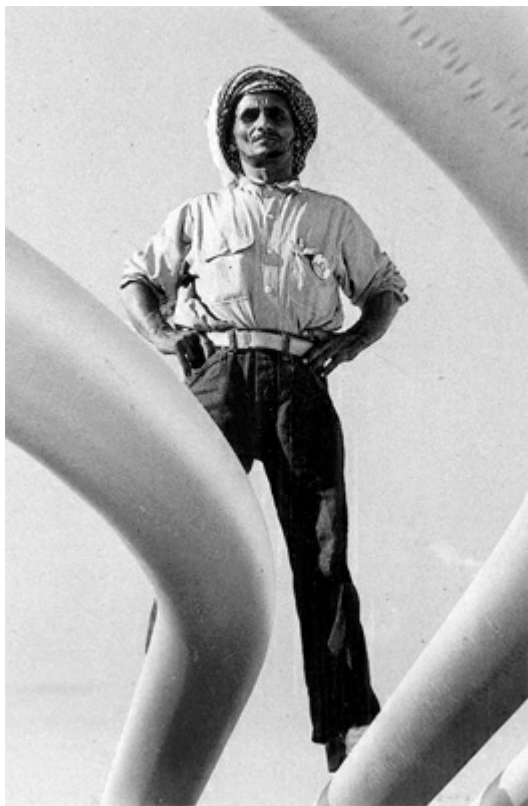
Soldados austríacos retiram-se de Jerusalém, 1917.



Jerusalém, 1947: os últimos dias do mandato britânico.



Vida nômade: membros de uma tribo beduína na Arábia Saudita.



Oleodutos no deserto. A descoberta e a exploração do petróleo trouxeram

grandes mudanças para o Oriente Médio no séc.XX.



Manifestação em apoio ao aiatolá Khomeini, Teerã, janeiro de 1979.



Mulheres iranianas votam a nova constituição islâmica, dezembro de 1979.



A Grande Mesquita e a Kaaba, no centro da cidade sagrada de Meca.



Fiéis em oração, Congresso da Academia de Pesquisas Islâmicas, Cairo.



tambul, 1988.

ÍNDICE REMISSIVO

As datas referem-se à era cristã, a menos que expressamente indicado

abássida, califado:

- substitui os omíadas, 1-2, 3-4, 5
- instalado em Bagdá, 1-2, 3
- doutrinas religiosas do, 1
- e os xiitas, 1
- rivalidade fatímida, 1-2
- esmagado pelos mongóis, 1
- Egito reconhece o, 1
- sistema de governo do, 1, 2-3, 4
- e o califado, 1
- sistema financeiro, 1, 2
- exército do, 1-2
- poesia no, 1
- escritos históricos do, 1-2

Abbas (xá do Irã), 1

Abd al-Aziz ibn Saud, *ver* Ibn Saud, Abd al-Aziz, rei da Arábia Saudita

Abd al-Malik, califa, 1-2

Abd al-Rahman ibn Awf, 1

Abdallah, rei da Jordânia (antiga Transjordânia), 1, 2

Abdulhamid II (sultão otomano), 1, 2-3, 4

Abid ibn al-Abras, 1

Abu Bakr, 1, 2

Abu Hanifa, 1

Abu Muslim, 1-2

Abu Said, Il-Khan, 1

Abul-Abbas, califa, *ver* al-Saffah

açúcar, 1, 2

adab (aprendizagem cultural), 1

Áden, 1, 2

Adriano (imperador romano), 1

Adrianopla (mais tarde Edirne), 1, 2

Adrianopla, Tratado de, 1

Afeganistão:

promove *jiḥad*, 1

independência do, 1

afegãos, 1

África:

escravos da, 1, 2, 3

hegemonia da Europa Ocidental na, 1

Aga das Mulheres (*Kizlar Agasi*; eunuco-chefe negro), 1

Agapito (diácono de Agia Sophia), 1

Agbar Tibir, 1

agricultura:

safras cultivadas, 1-2

dominação econômica na, 1

tecnologia e métodos na, 1-2, 3

declínio no rendimento da, 1

criação de gado e, 1-2

sistema de posse da terra na, 1-2, 3

ampliação da área cultivada na, 1

Ahmad ibn Tulun, 1

aiatolá Khomeini, *ver* Khomeini, aiatolá

aiúbida, dinastia, 1, 2

al-Abbas, 1

al-Amin (filho de Harun), 1

al-Ashari, 1

al-Biruni, 1

al-Ghassani, al-Wazir, *ver* Muhammad ibn Abd al-Wahhab

al-Ghazali, Muhammad, 1, 2, 3

al-Hadi (califa), 1

al-Jahiz, 1, 2, 3

al-Malik al-Kamil (governante do Egito), 1

al-Mamun (califa), 1, 2, 3, 4

al-Mansur (califa), 1, 2

al-Masudi, 1

al-Muizz, califa, 1

al-Muqaddasi, 1

al-Muqtadir (califa), 1

al-Mustansir (califa), 1, 2, 3

al-Mutawakkil (califa), 1
al-Saffah, Abul-Abbas (califa), 1-2
al-Walid (califa), 1
al-Wathiq (califa), 1
Al-Zubayr ibn al-Awwam, 1
Alamut (norte do Irã), 1
alauítas, 1
Albânia, 1, 2
álcool, 1, 2, 3
Alemanha:
 interesse no Oriente Médio, 1
 papel de protetor no Oriente Médio, 1
 conselheiros militares da, 1
 unificação da, 1
 no Irã, 1
 como ameaça nos começos do séc.XX, 1
 ameaça nazista no Oriente Médio, 1-2
Alessandri, Vincenzo di, 1
Alexandre, o Grande, 1, 2
Alexandria, 1
Alexios Comnenos (imperador de Bizâncio), 1
alfabetização, *ver* cultura
alfabetos, 1
algodão, 1, 2
Ali, califa (enteado do Profeta), 1-2, 3, 4, 5
Ali, filho de Husayn, 1
Ali Paxá, 1, 2
alimentos e bebidas, 1, 2
Alkalai, rabi Yehuda, 1
amma (povo), 1-2, 3
Amr ibn al-As, 1
amsar (zonas de fronteira), 1
Anatólia:
 nome, 1
 turcos ocupam a, 1, 2, 3, 4
 monarquia seljúcida na, 1, 2
 efeito dos mongóis sobre a, 1, 2, 3
 Estado islâmico na, 1-2

- desenvolvimento da civilização turca na, 1
- e os safávidas, 1
- bandidos na, 1
- sob controle dos *derebeis*, 1
- armênios deportados da, 1-2
- Ancara, Batalha de, 1, 2
- Anglo-Iranian Oil Company, 1
- Anna Comnena, *ver* Comnena, Anna
- Antônio, Marco, 1
- apostasia (do islã), 1-2, 3
- Apsheon, península de, 1
- árabe, língua:
 - prevalência e predominância, 1-2, 3, 4, 5, 6-7
 - e o estilo jornalístico, 1
 - expansão, 1
 - como língua islâmica, 1, 2
 - preservada, 1
 - usada para finalidades administrativas, 1-2
 - contém remanescentes de línguas pré-islâmicas, 1-2
 - escritos históricos em, 1
 - dicionários, 1
 - tipografia em, 1
 - e o desenvolvimento da classe média, 1
- árabe, literatura, 1-2
- árabes:
 - fora das fronteiras romanas, 1-2
 - religião pré-islâmica dos, 1
 - e a disseminação do islã, 1, 2-3
 - conquistas e expansão dos, 1-2, 3, 4-5
 - conflitos e guerras intestinas dos, 1-2, 3-4
 - economia primitiva dos, 1
 - antecedentes genealógicos e poder dos, 1-2, 3
 - e o estabelecimento dos abássidas, 1, 2
 - e o sistema sassânida, 1-2
 - tradições antiautoritárias dos, 1
 - elite, 1
 - burocracia, 1-2
 - forças armadas dos, 1-2

- descontinuidade com culturas anteriores, 1-2
- como palavra, 1
- identidade nacional dos, 1
- servem no Exército otomano na I Guerra Mundial, 1
- revolta no Hijaz, 1
- guerras e acordos com Israel, 1, 2-3
- refugiados da Palestina e os, 1

Arábia Saudita, 1, 2, 3, 4, 5

Arábica, península:

- os romanos e a, 1-2
- história pré-islâmica da, 1, 2, 3
- independência e desenvolvimento da, 1-2
- e as origens do islã, 1
- domínio otomano no Ocidente, 1
- reis na, 1
- forças armadas, 1-2
- descrentes banidos da, 1
- autonomia da, 1-2
- wahhabis na, 1, 2
- disputa sobre a, 1
- regimes sobrevivem na, 1
- ver também* Arábia Saudita

aramaico, língua, 1-2, 3

Ardashir, 1, 2

Argélia:

- franceses anexam a, 1
- independência da, 1
- disputas fronteiriças na, 1
- guerras civis na, 1, 2
- desequilíbrio econômico na, 1

aristocracia, 1, 2

armas, 1, 2-3, 4, 5-6

Armênia:

- romanos reivindicam e ocupam a, 1, 2
- guerras da, 1-2, 3
- caráter cristão da, 1
- consegue a independência, 1

armênios:

- tipografia, 1
- como *millet*, 1
- nacionalismo dos, 1-2
- lealdade aos otomanos dos, 1
- levantes e massacres, 1, 2-3
- e o Irã, 1
- arquitetura, 1, 2, 3
- arroz, 1
- Arshak, 1
- arte e artistas, 1-2, 3, 4, 5-6
- artesãos e artistas populares, 1
- Ashab (narrador cômico), 1
- Ásia central:
 - conquistas chinesas na, 1
 - khanatos mongóis na, 1
 - russos na, 1
 - Estados independentes na, 1
- “Assassinos”, 1-2, 3
- Astracã, 1
- Ataturk, Mustafá Kemal:
 - adota traje ocidental, 1
 - tolera o véu nas mulheres, 1
 - substitui o alfabeto árabe pelo latino, 1
 - revolução e reformas de, 1, 2
 - estátuas de, 1
- Augusto (imperador romano), 1, 2
- Aureliano (imperador romano), 1
- Áustria:
 - retoma território dos muçulmanos, 1, 2
 - ver também* Sacro Império romano
- Avicena, *ver* Ibn Sina
- ayans* (notáveis otomanos), 1, 2, 3
- Ay dhab (Sudão), 1
- Ay n Jalut, batalha de, 1, 2
- Azerbaijão, 1, 2, 3, 4, 5, 6
- Azov, 1
- Baath, Partido, 1, 2

Babilônia, 1

Bagdá:

- nome (Madinat al-Salam), 1, 2
- escolhida como capital abássida, 1, 2-3, 4
- fatímidas capturam, 1
- Tughrul captura, 1
- madrasa* em, 1
- tomada pelos mongóis, 1, 2
- classe social em, 1
- britânicos capturam, 1
- ver também* Iraque

Bagdá, Estrada de Ferro de, 1

Bagdá, Pacto de, 1

Bagehot, Walter, 1

Baha al-Dawla (*Khulasat al-Tajarib*), 1

bahai, religião, 1

Baku, 1

Bálcãs:

- camponeses nos, 1
- autonomia dos, 1
- I e II guerra nos, 1
- rebeliões nos, 1

Balfour, Declaração (1917), 1

Baltimore (Irlanda):

- escravos capturados em, 1

bancos e atividade bancária, 1, 2

bandidos, *ver* salteadores e bandidos

Barbária, corsários da, 1

Bar-Kokhba:

- revolta, 1

barmécidas (família), 1-2

barrete, 1-2

Barsbay (sultão do Egito), 1

Basra (Iraque), 1, 2, 3, 4

Batalha de Actium, 1

Batalha de Chaldiran, 1

Batalha dos Mastros, 1

Baybars (sultão do Egito), 1-2

Bayezid I (sultão otomano), 1, 2
Bayezid II (sultão otomano), 1, 2, 3, 4
beduínos, 1, 2, 3, 4
Bektashi, ordem (dervixes), 1, 2-3

Bellini, Gentile:

retrato de Mehmed II, 1, 2

berberes, 1, 2, 3, 4

língua dos, 1

Berke Khan, 1

Berlim, Tratado de (1878), 1, 2

Bessarábia (Moldávia), 1

Bíblia, 1

bida (inovação), 1, 2

Bizâncio:

como palavra, 1

bizantino, Império (Império romano do Oriente):

origens, 1

esmagado pelo islã, 1-2, 3, 4

comércio com o Oriente, 1, 2

conflito com a Pérsia, 1, 2

disputas religiosas no, 1

impostos, 1

retirada diante das conquistas árabes, 1

derrota na Batalha dos Mestres, 1

protesta contra cunhagem de moedas de ouro pelo califado, 1

ofensiva contra o califado, 1

seljúcidas derrotam o, 1

conquista otomana, 1, 2

organização administrativa do, 1

papel do imperador no, 1

a religião cristã no, 1

declínio do comércio, 1

propriedade da terra no, 1-2

aristocracia no, 1

preocupação com a ortodoxia no, 1

enfrenta a *jihad*, 1

respeito muçulmano pelo, 1

Blachère, Régis, 1

Bósnia, 1, 2

Brusa, 1, 2

Bucara, 1, 2, 3, 4

Buda, 1

buída, dinastia, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8

Bulgária, 1-2, 3

burocracia:

desenvolvimento da, 1-2

profissionalização e recrutamento para a, 1-2, 3

no Império otomano, 1-2

Bursa, *ver* Brusa

Busbecq, barão Ogier Ghislain de, 1

cabras, 1, 2

caça, 1

café, 1, 2-3, 4, 5

Caim e Abel, história de, 1

Cairo, 1, 2

ver também Egito

califado:

princípios da história do, 1

sucessão e autoridade do, 1-2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9

deveres religiosos e seculares do, 1, 2, 3

status sob os abássidas, 1, 2-3, 4, 5

e os fatímidas, 1-2

declínio do status religioso do, 1

revive após a queda dos seljúcidas, 1

os mongóis e o, 1

califas do Cairo, 1

califado omíada:

sucessão e realizações, 1-2, 3, 4, 5

substituído pelo abássida, 1-2, 3-4

prática de governo no, 1

exército no, 1

arte no, 1

poesia no, 1-2, 3

Cambises (imperador persa), 1

camelos, 1, 2

Campo Formio, Tratado de, 1
camponeses, 1-2, 3, 4, 5
Canaã, 1
canhões, *ver* armas
Caracala (imperador romano), 1
Carlowitz, Tratado de, 1, 2
carmatianos, 1
carpetes (tapetes), manufatura de, 1
casamento:
 igualdade no, 1
 poligâmico, 1-2, 3
 direitos das mulheres e, 1
 de infiéis, 1
Casaquistão, 1
Catarina II, a Grande (imperatriz da Rússia), 1
caucasianos:
 na elite governante otomana, 1, 2-3
Cáucaso:
 conquista russa do, 1
cavalos:
 Mahmud II e os, 1
 com arreios mongóis, 1
 xá persa refere-se a, 1
 contados como riqueza, 1, 2
 cavalarianos mongóis, 1
 caudas de, nas bandeiras mongóis, 1
 cavalarianos persas (catafractas), 1, 2
 no pagamento de impostos, 1
 comendo arroz, 1
 não usados normalmente na agricultura, 1
 criação de (pelos árabes), 1
 dhimmis proibidos de andar a, 1
 e escravos mamelucos, 1
 treinamento de (como metáfora política), 1
 na poesia, 1
 corridas de, 1
 substituídos por veículos a motor, 1
 otomanos e arreios europeus, 1

cereais, 1, 2

César:

como título, 1

Cevdet Paxá, 1

chá, 1-2

Chad, 1

Chagri (neto de Seljuk), 1

chechênios, 1

China:

comércio romano com a, 1-2, 3

conquistas na Ásia central, 1

perda do monopólio da seda, 1

declínio do comércio muçulmano com, 1

continuidade cultural, 1

Chosroes I (“Anushirvan”, imperador persa), 1, 2

Churchill, William, 1

Churchill, sir Winston, 1

ciência (islâmica), 1

cinema, 1

circassianos, 1, 2, 3, 4

Cirenaica, 1, 2, 3

Ciro, o Grande (rei da Pérsia), 1-2

classe (social), 1-2, 3-4

Cleópatra, 1

Colbert, Jean Baptiste, 1

comércio internacional, 1-2

opinião favorável do islã sobre o, 1-2

e os avanços ocidentais, 1-2

Comnena, Anna, 1

concubinato, 1-2, 3, 4

Confúcio, 1

Constantino I, o Grande (imperador romano), 1, 2, 3-4

Constantinopla, *ver* Istambul

construção naval, 1

copta, língua, 1, 2

Corão:

origens, 1-2

sobre a tolerância religiosa, 1

- inscrições em Jerusalém do, 1-2
- sobre reis e governantes, 1, 2
- sobre comércio e usura, 1, 2
- sobre igualdade, 1
- supremacia do, 1-2
- natureza divina do, 1
- e a história, 1-2
- resistência a traduções do, 1-2
- proibida a impressão do, 1
- sobre Satã, 1

ver também islã; Maomé, o Profeta

cossaca, brigada (Irã), 1

cossacos, 1

Creta, 1

crianças:

- status das, 1

crime e criminosos, 1

Criméia:

- a Rússia anexa a, 1, 2-3

Criméia, guerra da, 1, 2, 3, 4

cristianismo:

- ascensão do, 1, 2, 3

- atração antes do islã, 1

- tolerância islâmica para com o, 1

- avanco na Sicília e na Espanha, 1

- dissidentes do, fogem para o Império otomano, 1

- no Império bizantino, 1

- a Igreja é institucionalizada, 1

- atitude com relação aos descrentes, 1-2

- posição do (sob o islã), 1, 2

- rivalidade com o islã, 1, 2-3, 4

- protegidos por estrangeiros no Império otomano, 1

- conflito com o Império otomano, 1-2

- no Líbano, 1

Cruzadas:

- no Oriente Médio, 1, 2-3, 4-5

- expulsão, 1, 2

- como guerra santa, 1

ocupação de Jerusalém, 1

Ctesifonte, 1, 2, 3

curda, língua, 1

curdos, 1, 2, 3

Daguestão, 1

Damasco:

nome, 1

Grande Mesquita de, 1

saqueada pelos mongóis, 1

como distrito militar, 1

igreja de São João em, 1

britânicos capturam a cidade (1918), 1

Dan, padre, 1

Dar-el-Harb (Casa da Guerra), 245 *Dar-al-Islam* (Casa do Islã), 1, 2

D'Arcy, William Knox, 1

Dardanelos:

na I Guerra Mundial, 1

dawadar (funcionário egípcio), 142 *defterdar* (funcionário financeiro), 1

democracia:

nos países islâmicos, 1-2

derebeis (potentados dos vales), 1, 2

dervixes, *ver* sufis

descrentes (da fé islâmica):

status inferior, 1-2, 3

tolerados (*dhimmis*), 1-2

direitos e desvantagens, 1-2

e a apostasia, 1

devshirme (recrutamento de meninos pelos otomanos), 1, 2-3, 4, 5

Dhofar, 1

dinar (moeda), 1-2

Diocleciano (imperador romano), 1, 2

dirhans (moeda), 1-2

divans (conselhos), 1-2

diwans (departamentos administrativos), 1

Dolmabahçe, Palácio, 1

drusos (povo), 1, 2

East India Company (inglesa), 1

economia:

planejada pelo Estado, 1-2, 3

decadência da, 1-2

Edirne, 1, 2, 3

ver também Adrianopla

educação:

e distinção de classe, 1

dos escravos, 1

de estrangeiros, no Império

otomano, 1

das mulheres, 1-2

ver também madrasa

Egito:

expedição francesa ao, 1, 2, 3, 4

jornais no, 1

transmissões de rádio no, 1

indústria cinematográfica no, 1

civilização antiga no, 1-2

nome, 1

economia planejada no, 1, 2

independência contra os abássidas, 1-2

califado fatímida no, 1-2, 3, 4, 5

volta à fidelidade sunita, 1, 2

comércio do, 1, 2, 3, 4

não foi afetado pelas invasões dos mongóis, 1

cultura e civilização árabe no, 1, 2

como centro de poder, 1, 2

feudalismo no, 1

declínio mameluco no, 1-2

conquista otomana, 1

sob o domínio otomano, 1

governantes e sistema administrativo no, 1, 2

monopólio da pimenta, 1

burocracia no, 1, 2

rebelião de escravos no, 1

ocupação britânica do, 1

queda da população no, 1, 2, 3

declínio econômico do, 1

- desenvolvimento dos transportes e viagens, 1
- dívidas, 1
- autonomia do, 1, 2
- reforma política no, 1
- política francesa no, 1
- idéias patrióticas no, 1
- tratado com a Grã-Bretanha, 1
- independência do, 1, 2, 3
- defesa aliada do (na II Guerra Mundial), 1
- identidade histórica do, 1, 2
- reivindicação ao Sudão, 1
- forma a República Árabe Unida, 1
- conflitos e acordos com Israel, 1-2
- apoio soviético ao, 1
- socialismo no, 1

Elizabeth I (rainha da Inglaterra), 1

emires, autoridade dos, 1, 2

empréstimos de dinheiro, *ver* usura

épica, poesia, 1

erosão (solo), 1

Esad Efendi, 1

escravos:

- turcos, 1

- como soldados, 1, 2-3, 4-5, 6, 7

- na corte e no governo otomano, 1, 2, 3-4

- africanos, 1, 2, 3, 4, 5

- comércio de, 1-2

- status inferior dos, 1-2, 3

- núbios, 1-2

- direitos e limitações dos, 1

- trabalho de, 1, 2

- revoltas de, 1, 2

- e a *jihad*, 1

- abolição, 1

escrita e alfabetização, 1-2, 3-4

escultura, 1, 2

Esdras (o escriba), 1

Espanha:

- conquista muçulmana da, 1
- independência sob os abássidas, 1
- berberes na, 1, 2
- reconquistada aos muçulmanos, 1, 2
- especiarias, 1, 2, 3
- esportes e passatempos, 1
 - ver também* jogos de tabuleiro
- Êsquilo, 1
- Estado:
 - e a religião, 1-2, 3-4
 - e o controle do poder e da riqueza, 1
- Estados do Golfo, 1, 2
- Estados Unidos da América:
 - descritos por Khomeini como o
 - “Grande Satã”, 1
 - conflito com a URSS, 1
 - no Oriente Médio, 1, 2
 - reconhece e apóia Israel, 1
 - e a Guerra do Golfo, 1
- Estepe Katvan, batalha da (1141), 1
- estradas de ferro, 1
 - ver também* Bagdá, Estrada de Ferro de
- estribo, 1
- Ética dos Pais, A* (trabalho rabínico), 1
- Etiópia (Abissínia):
 - no sul da Arábia, 1, 2-3
 - relações com Bizâncio, 1
 - caráter cristão da, 1
 - italianos invadem a (1936), 1
- eunucos, 1, 2, 3, 4
- Europa (e o Ocidente):
 - impacto modernizador da, 1
 - poder marítimo e comércio da, 1
 - desenvolvimento econômico e político, 1, 2
 - rivalidade com os otomanos, 1-2, 3-4
 - superioridade econômica e tecnológica, 1, 2-3
 - falta de interesse muçulmano, nos primeiros tempos, pela, 1
 - poder e influência muçulmanos na, 1-2

contribuições para o mundo islâmico, 1
avanço contra o islã, 1, 2-3
dominação e influência no Oriente Médio, 1, 2, 3, 4-5, 6
conselheiros militares da, 1-2, 3
nacionalismo e patriotismo na, 1-2
influências culturais da, 1-2, 3

Exército Árabe de Libertação, 1
exércitos (como agentes de mudança), 1
exército otomano, *ver* janízaros

famariotas (classe grega, Istambul), 1

Farazdaq (poeta), 1

Fars (Irã), 1

Faruk (rei do Egito), 1

fatalismo, *ver* predestinação

fathname (cartas de vitória), 1

Fátima (filha do Profeta), 1, 2-3

fatímidas, califas:

ascensão ao poder, 1-2, 3, 4, 5

declínio dos, 1

derrota imposta pelos seljúcidas aos, 1

califado suprimido por Saladino, 1, 2, 3

rejeitado pelos ismailitas, 1

autoridade dos, 1

poetas dos, 1

fatwa, 1

Faysal (rei do Iraque), 1

feudalismo, 1, 2

fez (*tarbush*), 1

filosofia, 1

Firdawsí: *Shahnama*, 1

forças armadas:

organização e recrutamento, 1-2

ver também janízaros

França:

expedição ao Egito (1798-1801), 1, 2, 3, 4

introduz os jornais no Oriente Médio, 1

monarquia na, 1

tradução turca da história da, 1
na guerra da Criméia, 1
no Oriente Médio, 1
ocupa a Argélia e a Tunísia, 1, 2
ocupa o Marrocos, 1
privilégios de comércio no Império otomano, 1
protege católicos no Oriente Médio, 1, 2
educação no Império otomano, 1
fornece conselheiros militares aos otomanos e egípcios, 1
ganhos territoriais e influência pós-revolução, 1
e Irã, 1
rivalidade com a Grã-Bretanha no Oriente Médio, 1, 2, 3
mandatos da, 1, 2
objetivos e realizações no Oriente Médio, 1-2
na guerra de Suez, 1
francesa, língua, 1
franco-prussiana, guerra, 1
Frederico II, 1
frutas e verduras, 1-2, 3, 4
fumo, *ver* tabaco e uso do fumo
Fustat (Egito), 1, 2, 3

gado, criação de, 1
Gálatas, Epístola aos, 1
Galiléia, 1
Galipoli, 1, 2
Gama, Vasco da, 1
gamão jogo de, 1
 ver também jogos de tabuleiro
Gawhar Shad, Mesquita de (Mashhad), 1
Gaza:
 britânicos capturam, 1
 Faixa de, 1, 2
Gazette Française de Constantinople, 1
gaznávida, dinastia, 1-2
Gengis Khan, 1
Gênova, 1
Geórgia, 1, 2, 3, 4

Gerard de Cremona, 1
Ghassan (principado árabe), 1
Ghazan Khan, 1
ghuluww (excesso), 1
Goitein, S.D., 1
Golan, colinas de, 1
Gondeshapur (Irã), 1
Grã-Bretanha:

- comércio com a Índia Oriental, 1
- poder ultramarino da, 1
- na guerra da Criméia, 1, 2
- no Oriente Médio, 1, 2
- ocupa o Egito (1882), 1
- privilégios comerciais no Império otomano, 1
- ataca o Império otomano, 1
- envolvida em disputas pela península Arábica, 1
- rivalidade com a Rússia no Irã, 1-2
- apóia os otomanos, 1
- entente* com a Rússia (1907), 1
- campanhas no Oriente Médio durante a I Guerra Mundial, 1-2, 3
- apóia a revolta árabe, 1
- rivalidade com a França no Oriente Médio, 1-2, 3, 4
- mandatos, 1, 2, 3
- acordo com a Pérsia, 1
- tratado com o Egito, 1
- limita a imigração judaica para a Palestina, 1, 2, 3
- objetivos e realizações no Oriente Médio, 1-2
- na guerra de Suez, 1
- no Pacto de Bagdá, 1

Grande Dragomano, 1
grão-vizir (Sublime Porta), 1
grãos, *ver* cereais

Grécia:

- realizações e influência, 1, 2, 3, 4
- ganhos territoriais franceses na, 1
- Creta junta-se à, 1
- na primeira guerra balcânica, 1
- ingressa na OTAN, 1

grega, língua:

o Novo Testamento na, 1

no Império bizantino, 1

usada para finalidades administrativas, 1-2

traduções muçulmanas eruditas da, 1-2

gregos:

sobre a idéia de estrangeiros como bárbaros, 1

mercadores e financistas, 1

como *millet*, 1, 2

nacionalismo, 1, 2, 3

status no Império otomano, 1

Guerra Fria, 1, 2-3

Guerra do Golfo (1990-1), 1, 2, 3

Guerra da Independência Grega, 1

I Guerra Mundial, 1-2

II Guerra Mundial, 1-2, 3

Guerras Mundiais, *ver* I Guerra Mundial e II Guerra Mundial

guildas (comércio), 1

Habsburgo, Império dos, *ver* Sacro Império Romano

Hadim Mehmed Paxá (grão-vizir), 1

Hafiz (poeta), 1

Hagia Sophia (Santa Sofia), 1, 2

Haj Amin al-Husayni (Mufti de Jerusalém), 1, 2

hajj (peregrinação), 1-2, 3

hanafi (escola da lei), 1, 2

hanbali (escola da lei), 1

Hanif, 1

harém, 1

Harun al-Rashid, califa, 1, 2, 3

Hassan (filho de Ali), 1, 2

Hassan-i Sabbah, 1-2

hashemita, monarquia, 1

Hatra, 1

hebraica, língua, 1, 2

hebraica, poesia, 1

Herat, 1

Heródoto, 1

Herzegovina, 1
Hijaz (região da Arábia ocidental), 1, 2, 3, 4
hijra, 1
Hilal (tribo beduína), 1, 2
Hims (Síria), 1
himiaríticos, monarcas (sul da Arábia), 1, 2
Hira (principado), 1
Hisham, califa, 1, 2
historiadores e história, 1, 2-3
Hitler, Adolf, 1
Hoca Efendi, *ver* Sadeddin
homens livres, 1
Horda Dourada, Khanato da, 1
Hormuz, 1
Hulagu (príncipe mongol), 1, 2-3
Hungria, 1
hunos (Hiung Nu), 1
Husni Zaim, coronel, 1
Hussein, Sharif (filho de Ali), 1

ibn Battuta, 1
ibn Khaldun, 1
ibn al-Mutazz, 1
ibn Raiq, al-Umara (emir), 1
ibn Saud, Abd al-Aziz (rei da Arábia Saudita), 1, 2
ibn Sina (Avicena), 1, 2
ibn Taymiyya, 1
ibn al-Zubayr, Abdallah, 1
Ibrahim Muteferrika, 1
Ibrahim Pechevi, 1
iconografia, *ver* retratos
Iduméia, 1
Iêmen:
 expedição romana ao, 1
 rotas comerciais através do, 1
 controle pelos persas, 1
 ismaelitas no, 1
 otomanos no, 1

- guerra com os sauditas, 1
- independência, 1
- dissidências e conflitos no, 1, 2, 3
- ver também* Iêmen do Sul

Iêmen do Sul (antiga colônia e protetorado de Áden), 1, 2, 3

ijma (doutrina consensual), 1, 2

ijthad (opinião independente), 1

ilhad (desvio), 1

ilhas do mar Jônico, 1

Il-Khans, 1-2

ilm (conhecimento), 1

imãs, 1, 2, 3

imperadores:

- papel político-religioso, 1-2

Império romano:

- domina o Ocidente, 1, 2, 3

- e os judeus, 1, 2

- cidadania no, 1

- adota e pratica o cristianismo, 1

- divisão (Ocidente-Oriente), 1

- exército, 1, 2

- guerras no Oriente, 1-2, 3-4

- comércio com o Oriente, 1, 2

- expedições e conquistas no Oriente, 1-2

- rivalidade com a Pérsia, 1

- sistema político-religioso, 1

- ver também* Império bizantino

Imr al-Qays, 1

Imrul-Qays ibn Amra, 1

incenso, 1

Índia:

- comércio romano com a, 1, 2

- comércio fatímida com a, 1

- comércio marítimo português com a, 1

- continuidade cultural na, 1

- potências européias na, 1

- e a rivalidade russo-britânica no Irã, 1-2

- defesa britânica da, 1

- domínio britânico termina na, 1
- indústria:
 - natureza da, 1-2
 - métodos de manufatura, 1-2
 - apoio do Estado à, 1
 - superioridade ocidental na, 1
- Inglaterra, *ver* Grã-Bretanha
- inglesa, língua, 1
- Intifada, 1
- Irã (Pérsia):
 - vestuário no, 1, 2-3
 - órgãos constitucionais no, 1, 2
 - revolução de 1979, 1, 2-3
 - nome, 1
 - religião no, 1-2, 3, 4, 5
 - conflito com os bizantinos, 1, 2
 - controla o Iêmen, 1
 - e as conquistas árabes, 1, 2
 - e a instauração do califado abássida, 1-2, 3, 4-5
 - dominação, 1-2
 - supremacia turca no, 1
 - efeitos dos mongóis sobre o, 1, 2
 - influência cultural do, 1-2, 3
 - como centro de poder pós-mongol, 1, 2
 - poder e governo safávida no, 1, 2
 - derrota otomana, 1
 - uso de armas de fogo no, 1-2
 - rivalidade com Roma, 1-2
 - governo e administração, 1-2
 - função do rei no, 1, 2-3
 - burocracia no, 1-2
 - carência de documentos no, 1
 - poder militar do, 1, 2
 - feudalismo no, 1
 - ameaça e guerra com a Rússia, 1, 2
 - esferas de influência russa e britânica no, 1, 2-3
 - comércio no, 1-2
 - conselheiros militares ocidentais no, 1

- tentativa de reforma política, 1
- consciência nacional, 1, 2
- minorias religiosas e étnicas, 1
- fraca influência ocidental no, 1
- efeito do patriotismo no, 1
- demarcação de fronteiras no, 1
- guerra otomana com o (1821-3), 1
- interesse francês pelo, 1
- e a concessão Reuter, 1
- conserva a independência, 1-2, 3
- acordo com a Grã-Bretanha, 1
- os xás Pahlevi, 1
- concessões de petróleo aos britânicos, 1
- intervém no conflito de Dhofar, 1
- pressão soviética sobre o, 1
- no Pacto de Bagdá, 1
- guerra com o Iraque, 1-2
- casamento no, 1

Iraque:

- nome, 1
- como centro dos abássidas, 1
- monarquia seljúcida no, 1
- efeito da conquista mongol sobre o, 1
- perde a preeminência, 1
- sob domínio otomano, 1
- burocracia no, 1
- rebelião de escravos no (868-83), 1
- declínio econômico, 1
- autogoverno no, 1
- na I Guerra Mundial, 1-2
- transformado em monarquia, 1
- independência do, 1, 2
- insatisfação durante a II Guerra Mundial, 1
- domínio do Partido Baath no, 1, 2
- indústria petrolífera no, 1
- reivindicação territorial e ataque ao Kuwait, 1, 2
- rebelião dos curdos, 1
- repressão aos xiitas, 1

- no Pacto de Bagdá, 1
- guerra com o Irã, 1-2
- desenvolvimento político, 1
- emancipação das mulheres no, 1
- e o regime de Saddam, 1

Isfahan, 1

islã:

- adoração e orações, 1, 2-3, 4-5
- ascensão e disseminação do, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9
- origens do, 1-2
- historiografia do, 1-2
- dissidências no, 1, 2, 3, 4
- primeiros edifícios, 1-2
- ganha proeminência mundial, 1
- impacto revolucionário e teoria política, 1, 2
- renascimento cultural, 1
- e o governo, 1, 2-3
- e a militância turca, 1
- influência sufista, 1
- organização institucional, 1
- atitude em relação à monarquia, 1-2, 3, 4, 5
- formas de governo e comando no, 1-2, 3-4, 5, 6, 7, 8-9
- e sistema financeiro, 1
- como força unificadora, 1, 2
- igualitarismo social no, 1-2, 3, 4, 5, 6
- e o desenvolvimento da burocracia, 1-2
- ausência de classe sacerdotal, 1-2
- homens de cultura e “clero”, 1
- aprovação ao comércio e a riqueza, 1
- e os escravos, 1, 2-3
- atitudes em relação aos descrentes (infiéis), 1-2, 3-4
- mulheres sob o, 1
- civilização urbana, 1
- dominação no Oriente Médio, 1
- significado do, 1-2
- tradições, 1-2, 3
- prédica semanal, 1
- autoridade e ortodoxia, 1-2

os cinco pilares da fé, 1-2
tolerância no, 1, 2
proibições no, 1
o medo da desunião, 1
e as necessidades sexuais, 1
e o estudo da história, 1
como “civilização intermediária”, 1-2
e o mundo externo
(não-muçulmano), 1-2
rivalidade cristã com o, 1, 2-3, 4
resposta à influência do Ocidente, 1, 2-3, 4, 5-6
e revolução e democracia, 1-2
fundamentalismo e modernização no, 1-2
ver também Lei Sacra (Sagrada); mesquitas; Corão; Shia; sunitas

israelitas:

dissidência, 1, 2, 3
e a propaganda fatímida, 1
tolerância dos, 1
poetas, 1

Ismail (filho de Jafar al-Sadiq), 1

Ismail (xá do Irã), 1

Israel:

nome e origens, 1
fundado como Estado, 1, 2, 3
conflitos e acordos com os vizinhos árabes, 1, 2-3, 4-5
não reconhecido pelos Estados árabes, 1
ganhos territoriais, 1
na Guerra de Suez, em 1956, 1
reconhece a OLP, 1
e a transferência dos territórios ocupados, 1
ver também judeus

Istambul (Constantinopla):

como capital romana do Oriente, 1
queda (1453), 1, 2, 3, 4
edifícios, 1, 2, 3-4
segurança, 1
banqueiros estrangeiros em, 1
população de, 1

Itália:

- declínio do comércio, 1-2
- colônias no norte da África, 1, 2
- privilégios de comércio com o Império otomano, 1
- unificação da, 1, 2
- ataca Trípoli, 1
- reconhece a República da Tripolitânia, 1
- invade a Etiópia, 1

ameaças fascistas no Oriente Médio, 1

Iugoslávia, 1

Ivã III (o Grande), czar de Moscou, 1

Jafar al-Sadiq, imã, 1, 2

Jahiliyya (Idade da Ignorância), 1

Jalal ad-Din Rumi, 1-2

janízaros:

- recrutamento, 1, 2-3, 4
- na Batalha de Mohacs, 1
- casamento pelos, 1
- status e organização, 1-2
- sobrevivência, 1

Japão:

- derrota a Rússia, 1, 2, 3

Jaspers, Karl, 1

Jebe Noyon (general mongol), 1

jejum, 1

Jeride-i Havadis (jornal turco), 1

Jerusalém:

- Templo de, 1, 2
- romanos tomam a cidade, 1
- Mesquita Aqsa, 1
- Domo da Rocha, 1, 2
- lugares sagrados islâmicos em, 1-2
- inscrições do Corão, 1-2
- Igreja do Santo Sepulcro, 1
- nomes, 1-2
- cruzados ocupam a cidade, 1
- proteção dos lugares sagrados cristãos em, 1

cai em poder dos britânicos, 1

divisão da Palestina, 1

jesuítas, 1

Jesus Cristo, 1

jihad (guerra santa), 1, 2-3, 4, 5

Jó, Livro de, 1

João VIII (papa), 1

jogos de tabuleiro, 1

Jonas, Livro de, 1

Jordânia:

como distrito militar, 1

fundação, 1, 2

independência, 1

desafiada pela OLP, 1, 2

conflitos e acordos com Israel, 1-2

oferece cidadania a palestinos, 1

jornais:

introdução e desenvolvimento dos, 1-2, 3

jornalistas, 1

Jovens Turcos, 1, 2, 3-4, 5

Judá, 1

Judéia, 1, 2-3

judeus:

introduzem a tipografia no Oriente Médio, 1-2, 3-4

religião, 1-2, 3

cativeiro na Babilônia e libertação, 1-2

influência dos, 1-2

resistem aos romanos, 1, 2

em Tiro, 1-2

hinyaritas adotam a religião dos, 1

na Arábia, 1

sob os Estados árabes muçulmanos, 1, 2, 3

fogem da Espanha para o Império otomano, 1

ausência de uma classe sacerdotal, 1

rebelião, 1

atitude com relação aos gentios, 1

proibições, 1

poesia, 1

teatros e atores, 1
situação no Império otomano, 1
como *millet*, 1
nacionalismo, 1-2
e o declínio otomano, 1
no Irã, 1
o sionismo e os, 1
perseguição nazista, 1, 2
imigrantes na Palestina, 1, 2, 3-4
formam brigada na II Guerra Mundial, 1
ver também hebreus

Juliano, o Apóstata (imperador romano), 1

Justiniano (imperador romano), 1, 2, 3, 4

kalam (teologia islâmica), 1

Kang Ying, 1

Kantakouzenos, John, 1

kanuns (regras), 1

Karakânida, dinastia, 1, 2

Kara-Khitay (povo), 1, 2

Karamustafa Paxá (grão-vizir), 1

Karbala, batalha de, 1

Kars, 1

Kâtib Chelebi, 1

Kavadh (imperador persa), 1

Kazan, 1

Kemal (Ataturk) Mustafâ, *ver* Ataturk, Mustafâ Kemal

Kemalpashazade (historiador), 1

Khalid al-Barmaki, 1

kharijitas, 1, 2, 3

khassa, 1-2, 3

khazars, 1

Khiva, 1

Khomeini, aiatolá, 1, 2, 3, 4-5, 6

Khoqand, 1

Khurasan:

revolta, 1-2

Tahir em, 1

- sultões seljúcidas em, 1
- e a restauração sunita, 1
- exército abássida recrutado em, 1-2
- Khwarezm, província, 1, 2
- Kinani, 1
- Kinda (reino árabe), 1
- kipchaks, 1, 2, 3
- Kirman (monarquia seljúcida), 1
- Kitab al-aghani* (cancioneiro), 1
- Knolles, Richard, 1
- Koçu Bei, 1
- Konya (*antiga* Iconium), 1, 2
- Koprulu, Ahmed (grão-vizir), 1
- Koprulu, Mehmed (grão-vizir), 1
- Kosovo, batalha de, 1
- Kuçük Kaynarca, Tratado de, 1, 2-3, 4, 5, 6
- Kufa (Iraque), 1, 2, 3
- Kuwait:
 - autogoverno (autonomia) sob a família Sabbah, 1
 - independência, 1
 - ataque do Iraque ao, 1, 2-3, 4
- Lao-Tsé, 1
- laranjas, 1
- Leão IV (papa), 1
- Leão VI (imperador bizantino), 1
- Legião Árabe, 1
- “Legiões do Oriente”, 1
- lei islâmica, *ver* Lei Santa
- Lei Santa (*sharia*):
 - Suleiman, o Magnífico e a, 1
 - e religião e o Estado, 1, 2
 - e os dois tesouros, 1
 - e os moradores de cidades, 1
 - e o status social, 1-2
 - administração da, 1
 - e a teologia muçulmana, 1, 2-3, 4
 - e a modernização, 1

Lepanto, batalha de, 1
Levant Company (Companhia do Levante), 1
Líbano:
 autonomia, 1-2
 franceses criam e administram o, 1, 2
 independência do, 1
 dissensão interna, 1, 2, 3
 sírios reivindicam, 1
 acordo com Israel, 1
 expulsão da OLP do Líbano, 1
 xiitas no, 1
libertos, 1
Líbia:
 fundação, 1
 independência da, 1
 disputas fronteiriças com o Chad, 1
 tentativas de fusão, 1
 revolução na Líbia, 1
Liga dos Estados Árabes, 1, 2-3, 4-5, 6, 7
línguas (idiomas), 1, 2-3, 4, 5-6
linho, 1, 2, 3
literatura, 1-2, 3, 4
ver também literaturas por países
livros (ilustração e iluminuras), 1, 2
Longa Paz (pérsico-romana), 1, 2
Luís IX (rei da França), 1
Lutero, Martinho, 1
Lutfi Paxá (grão-vizir), 1, 2
luxo, comércio de bens de, 1, 2-3, 4

macabeus, 1
madeira, 1, 2
madrasa (academia teológica), 1, 2
Mahmud (de Ghazna), 1
Mahmud II (sultão otomano), 1-2, 3, 4, 5
majlis (ou *jamaa*), 1
malik (como título), 1, 2
Malik ibn Anas, 1

Maliki (escola da lei), 1

Malikshah (Grande Sultão seljúcida), 1

mamelucos:

- origens (como soldados escravos), 1, 2

- assumem o governo no Egito, 1-2

- composição dos, 1

- declínio do sultanato, 1

- cultura, 1

- rejeitam o emprego de armas de fogo, 1-2, 3

- otomanos derrotam os, 1, 2

maniqueísmo e Mani, 1, 2, 3, 4

Manuel II Palaeologos (imperador bizantino), 1

Maomé, o Profeta:

- nascimento, 1, 2

- origens do islã e missão religiosa, 1-2, 3, 4-5

- morte de, 1

- cartas a reis e príncipes, 1

- como governante, 1

- sobre a função dos reis, 1

- guerra, 1

- aprovação ao comércio, 1-2

- e a ortodoxia, 1-2

- condena as inovações, 1

- sobre propaganda poética, 1

- e a história, 1

- ver também* islã

maqama (gênero literário), 1

Maquiavel, 1

Marcellinus, Ammianus, 1

margem ocidental (do rio Jordão), 1-2

marionetes (títeres) e teatro de

- marionetes, 1-2

- mendigos, 1-2

Maritza, batalha de, 1

mar Negro:

- como antiga rota de comércio, 1, 2

- mamelucos são trazidos do, 1

- avanço e acesso russo ao, 1, 2-3, 4

- e o império de Suleiman, 1
- e o comércio de escravos, 1
- comércio europeu ocidental no, 1
- I Guerra Mundial (ações no), 1
- ver também* Criméia

mar Vermelho, 1, 2

Marrocos:

- franceses no, 1
- independência, 1
- identidade histórica do, 1
- litígios fronteiriços, 1
- reivindicação à Mauritânia, 1
- estabilidade política do, 1

Marwan II, califa, 1, 2

Maslama, 1

Mauritânia, 1, 2

Mazdak, 1, 2

Meca:

- ataque etíope a, 1
- como local de nascimento de Maomé, 1
- Maomé conquista Meca, 1
- cidade sagrada, 1
- reconstruída pelos abássidas, 1
- peregrinação a, 1, 2, 3
- domínio otomano sobre, 1
- Kaaba, 1
- ameaçada pelos cruzados, 1

medas, 1

medicina (islâmica), 1, 2-3

médicos, 1

- ver também* medicina islâmica

Medina (Yathrib):

- Maomé em, 1, 2
- como cidade sagrada, 1
- reconstruída pelos abássidas, 1
- peregrinação a, 1, 2
- domínio otomano sobre, 1

Mediterrâneo:

esquadra otomana no, 1
Mehmed I (sultão otomano), 1
Mehmed II (sultão otomano), 1, 2, 3, 4
Mehmed Bahai Efendi (chefe-mufti otomano), 1
Menandro, 1
Merv, 1, 2, 3
meshveret (consulta otomana), 1
Mesopotâmia, 1-2, 3
 ver também Iraque
mesquitas, 1-2
Metaxas, Nicodemus, 1
mevlevi (ordem dervixe), 1
Mil e uma noites, As (tradução francesa de), 1
militar, ciência, 1, 2-3, 4
 ver também armas de fogo; janízaros
millets (minorias religiosas), 1-2, 3, 4
minerais, 1, 2, 3
Mirza Abu Talib, 1-2
mitraísmo, 1
mobiliário, 1, 2
moedas e cunhagem:
 falta de efígies, 1
 circulação, 1
 califais, 1
 de ouro (bizantinas), 1
Mohacs, batalha de, 1
Moisés (o legislador), 1
Moldávia (Romênia), 1, 2
monarquia, *ver* reinado e monarquia
mongóis:
 vestuário e estilo, 1-2
 ascensão e conquistas dos, 1-2
 conversão ao islã, 1, 2
 derrotados em Ayn Jalut, 1, 2
 centros de poder dos sucessores dos, 1
 procuram aliança com a Europa cristã, 1
 e o sistema mameluco no Egito, 1
 governo, 1

introduzem o chá, 1
efeito destrutivo dos, 1
repelidos pelos exércitos muçulmanos, 1
e a *jihad*, 1
monoteísmo, 1
Montagu, Lady Mary Wortley, 1, 2
Morosini, Gianfrancesco, 1
Muawiya ibn Abi Sufyan, califa, 1-2, 3, 4
muçulmano:
 significado, 1
 ver também islã
mufti (jurisconsulto), 1, 2, 3
mufti de Jerusalém, *ver* Haj Amin al-Husayni
Muhamad ibn Abd al-Wahhab (al-Wazir al-Ghassani), 1
Muhammad Ali Paxá (governador do Egito), 1, 2, 3, 4
Muhammad ibn Abd al-Wahhab, 1
Muhammad ibn Saud (al-Suud; emir de Dariyya), 1
Muhammad ibn Zakariya al-Razi (Rhazes), 1
Muhammad Reza xá Pahlevi (xainxá do Irã), 1
Muhammad al-Shaybani, 1
muhtasib (inspetor do governo), 1
mulheres:
 modernização do vestuário, 1, 2
 status das, 1, 2-3, 4, 5-6
 e o casamento, 1
 como escravas, 1
 direitos e limitações, 1, 2
 na poesia, 1-2
 emancipação das, 1, 2-3
 como trabalhadoras, 1
Murad II (sultão otomano), 1-2
Murad III (sultão otomano), 1, 2-3
Murad IV (sultão otomano), 1, 2
Musa (filho de Jafar al-Sadiq), 1
mutazila (doutrina), 1, 2

Nabatéia (província árabe), 1-2
Nabucodonosor (rei da Babilônia), 1

nacionalismo, 1, 2-3, 4-5, 6
Nações Unidas, 1-2, 3
Nader, xá, 1
Nahas Paxá (do Egito), 1
Namara (Síria), 1
Napoleão I (imperador dos franceses), 1, 2, 3, 4
Napoleão III (imperador dos franceses), 1
Naqshbandi (ordem dervixe), 1
Nasser, Gamal Abdel, 1, 2
navios a vapor, 1
Neguev, 1
Nicolau I (czar da Rússia), 1
Nicópolis, batalha de (1396), 1
Nishapur, 1
Nizan al-Mulk, 1-2, 3
nômades, 1-2, 3
norte da África:
 torna-se independente dos abássidas, 1
 incursões de Hilal e Sulaym no, 1
 sob dominação européia, 1, 2, 3
 na II Guerra Mundial, 1
Novo Testamento, 1, 2
Núbia (como fornecedora de escravos), 1
Nur al-Din, 1
Nuri al-Said, 1
Nuristão (antigo Kafiristão), 1

Odessa, 1, 2
Oghuz (turdos), 1, 2
óleo (petróleo), 1, 2-3, 4-5
óleo (vegetal), 1
Oljeitu, Khan, 1
Omã, 1
Omar ibn al-khattab, *ver* Umar ibn al-khattab
Orósio:
 traduzido para o árabe, 1
Osmã (sultão otomano), 1, 2
otomanos e Império otomano:

introduz jornais no país, 1
derrota de Timur (Tamerlão), 1
conquistam o Egito, 1
fundação da dinastia e do império, 1
exército, 1, 2, 3, 4
islã institucional no, 1
expansão e guerras na Europa, 1, 2-3, 4
derrota os mamelucos, 1-2
uso de armas de fogo e de artilharia, 1, 2-3, 4, 5
ameaça safávida aos, 1
derrota safávida, 1
poder naval, 1
sítio e derrota em Viena (1683), 1, 2, 3, 4
e a ameaça russa, 1
tratado com o Sacro Império Romano (1606), 1
absolutismo e sistema administrativo, 1-2, 3-4, 5, 6-7, 8
declínio relativo em comparação com o Ocidente, 1-2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9
propriedade da terra e feudos, 1-2, 3, 4
impostos, 1
refugiados ocidentais no, 1
nacionalismo, 1, 2, 3, 4, 5
e a “Questão Oriental”, 1, 2
conselho imperial (*divani-humayum*), 1
sultanato, 1
sistema financeiro e receita, 1, 2
arquivos, 1, 2, 3
continuidade, 1
declínio do comércio, 1, 2-3
elite governante, 1, 2, 3-4
historiadores no, 1, 2
o povo comum no, 1, 2
e a *jihād*, 1
e os dervixes, 1-2
arte, 1
e a impressão de publicações, 1-2, 3-4
tratado com o Sacro Império Romano, 1, 2
e o avanço russo, 1-2, 3-4
guerra com a Rússia, 1

potências ocidentais no, 1, 2
e a Guerra da Criméia, 1
privilégios comerciais (imunidades), 1-2
conselheiros militares ocidentais no, 1-2, 3
população, 1, 2
empréstimos estrangeiros e dívida externa, 1-2
declínio da autoridade nas províncias, 1-2, 3
tentativa de instaurar economia controlada pelo Estado, 1
reforma política no, 1-2
política pan-islâmica, 1
influência revolucionária francesa no, 1-2
reivindicação de não-muçulmanos à igual cidadania e independência, 1-2
como “o doente da Europa”, 1
rebelião contra o, 1-2, 3
guerra com o Irã, 1
alianças com o Ocidente e apoio ao, 1
revolução constitucional (1908), 1
na I Guerra Mundial, 1-2, 3
derrota e fim do império, 1, 2, 3

ovelhas, 1, 2

Ovelhas Brancas (clã turcomano), 1

Ovelhas Negras (clã turcomano), 1

ouro:

comércio romano em, 1
cunhagem de moedas de, 1, 2, 3, 4
mineração do ouro, 1
das Américas, 1, 2

Palestina:

nome, 1
como distrito militar, 1
formada sob mandato, 1
domínio direto britânico na, 1
exigência sionista de um Estado judeu na, 1
imigração judaica para a, 1, 2, 3
retirada britânica e divisão da, 1-2
ver também Israel

Palestina, Organização para a Libertação da (OLP), 1, 2, 3

palestinos:
refugiados árabes, 1
e conquista da liberdade, 1
Palmira (atual Tadmur), 1-2
pan-arabismo, 1
Pan Chao (general chinês), 1
pan-islamismo, 1
Papak, 1
papel, 1, 2
papiro, 1, 2
Paris, Tratado de, 1
parsas, 1
ver também zoroastrismo
partas, 1, 2, 3, 4
Pasvanoglu Osman Paxá, 1
patriotismo, 1-2
Peréia, 1
persa, língua:
 influenciada pelo árabe, 1, 2
 estilo jornalístico na, 1
 e a cultura iraniana, 1, 2, 3
 sobrevivência, 1, 2, 3, 4
 sob os samânidas, 1
 na era Timúrida, 1
 predominância, 1
persa, literatura, 1, 2
persa, povo, 1
Pérsia (antiga):
 domínio no Oriente, 1, 2
 nome, 1
 e os judeus, 1-2
 resistência e luta com os romanos, 1, 2, 3
 sucumbe ao islã, 1
 controla as rotas de comércio com o Oriente, 1, 2
 expansão e conquistas, 1
 ver também Irã
Pérsico, golfo, 1, 2, 3, 4
Peste Negra, 1

Petra, 1-2
petróleo, 1, 2-3, 4-5
pimenta, 1, 2
pintores e pintura, 1-2
poesia amorosa, 1-2, 3
poetas e poesia, 1, 2, 3-4
polícia e policiamento:
 pelas legiões romanas, 1, 2
 no califado, 1
 por escravos citas (na antiga Atenas), 1
 nas cidades medievais árabes, 1
 termo árabe para, 1
 na Palestina sob mandato, 1
 poderes transferidos por Israel para autoridades palestinas, 1
Pompeu, o Grande, 1, 2
população, 1, 2, 3
Portugal:
 descobrimientos e comércio marítimo no Oriente, 1, 2, 3, 4
 desafio otomano no oceano Índico, 1
 rivalidade inglesa com, 1
 reconquistado aos muçulmanos, 1, 2
povo, *ver* ämma
prata:
 moedas, 1, 2
 mineração da, 1
 vinda das Américas, 1, 2
preços, 1, 2
predestinação (fatalismo), 1
profissões, 1-2
ptolomaica, dinastia, 1

Qadis (juizes), 1, 2, 3
Qajars, 1
Qawam al-Din, 1
Qayrawan, Tunísia, 1, 2
Qazvin, Irã, 1
Qomm (Irã), 1, 2
“questão oriental”, 1, 2

Quirguízia, 1
Quraysh (tribo), 1, 2
Qusayr Amra (Jordânia), 1
Qutb al-Din, 1

rabis, 1
Ramadã, 1
Rashid Ali al-Gaylani, 1-2
Rashid al-Din (*Jami al-Tawarich*), 1, 2
Reforma (européia), 1
reinado e monarquia, 1-2, 3, 4, 5
religiões (pré-cristãs), 1-2
Renascença (européia), 1
República Árabe Unida, 1, 2
retratos (pintura), 1-2, 3
Reuter, Concessão (Irã, 1872), 1
revolução:

 nos países do Oriente Médio, 1-2
 ver também Revolução Francesa

Revolução Francesa:
 influência da, 1, 2-3, 4

Reynald de Châtillon, 1
Reza Khan Pahlevi (xainxá do Irã), 1
Rhazes, *ver* Muhammad ib Zakariya al-Razi
Rodes, acordo de, 1, 2
Romênia, *ver* Moldávia; Valáquia

Rum, 1

Rumélia, 1

Rumi, *ver* Jalal al-Din Rumi

Rússia:

 khanatos mongóis na, 1-2
 avanço e expansão por terras muçulmanas, 1-2, 3-4, 5
 missão em Isfahan, 1
 anexa a Criméia, 1, 2
 conquista o Cáucaso, 1
 guerras com o Irã, 1
 e a Guerra da Criméia, 1
 guerras do séc.XIX com os otomanos, 1, 2-3

- na Ásia central, 1
- status no Império otomano, 1-2
- derrotada pelo Japão (1905), 1, 2, 3
- rivalidade com a Grã-Bretanha no Irã, 1-2
- reformas constitucionais na, 1
- entente* com a Grã-Bretanha (1907), 1
- na I Guerra Mundial, 1
- revolução na, 1, 2, 3
- ver também* União Soviética

Rycaut, Sir Paul, 1

saaliks (poetas salteadores), 1

Sabah, família (Kuwait), 1

sabianos (seita), 1

Sacro Império Romano:

- tratado com os otomanos, 1

- fundação do, 1

- tratado de 1699 com os otomanos, 1, 2

- guerras com os otomanos, 1

Sadat, Anwar, 1

Saddam Hussein, 1, 2-3, 4

Sadeddin (conhecido como Hoca Efendi), 1

Sadi (poeta), 1

safárida, dinastia, 1

safávida, dinastia, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7

Said Efendi, 1

Saladino (Salah al-Din), 1, 2, 3-4, 5, 6, 7

salat (ritual), 1

salteadores e bandidos, 1

samânida, dinastia, 1, 2

Samarcanda, 1, 2

Samaria, 1

Sandys, George, 1

Sanjar (sultão seljúcida), 1, 2

San Stefano (*atual* Yesilköy), Tratado de, 1

sassânida, dinastia, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7

Satã, 1

Saud (al-Suud), dinastia, 1, 2

Sayf al-Dawla, 1
Seaman, William, 1
Sebastopol, 1
seda, comércio de, 1, 2, 3, 4

sericultura é estabelecida na Ásia Menor, 1, 2

Selaniki Mustafa, 1

Salim I (Yavuz Selim, sultão otomano), 1

Salim II “o Beberão” (sultão otomano), 1, 2, 3

Salim III (sultão otomano), 1

seljúcidas:

avanço para oeste dos, 1-2

adotam o título de sultão, 1

na Anatólia, 1, 2

declínio dos, 1

e a devoção religiosa, 1

derrota para os mongóis, 1, 2, 3

governantes, 1-2

administração, 1

semíticas, línguas, 1

Sérvia, 1, 2

sérvios, 1, 2

sexo:

proibições sobre o, 1, 2

Seymour, sir George Hamilton, 1

shahada (declaração de fé), 1

Shajar al-Durr, 1

Shapur I (governante sassânida), 1, 2

Shapur III (governante sassânida), 1

Shia, xiitas:

influenciados por Mazdak, 1

origens, 1, 2

opõem-se ao califado omíada, 1, 2, 3

divergências com os sunitas, 1, 2

e o massacre de Karbala, 1

e a dinastia buída, 1

e a ascensão ao califado por herança, 1, 2, 3

ascendência, 1

e a dissidência ismaelita, 1

- e a renascença sunita, 1
- e os safávidas, 1
- insatisfação, 1
- e a ortodoxia muçulmana, 1
- e a *jiḥad*, 1
- revolucionários, 1, 2
- no Irã, 1, 2
- Saddam (Iraque) reprime os, 1, 2
- Shiraz (Irã), 1
- Sicília, 1
- sífilis, 1
- Sinai, península do, 1
- Sinope, 1
- sionismo, 1, 2, 3
- sipahi (classe otomana), 1
- Síria:
 - nome e extensão, 1
 - Pompeu conquista a, 1
 - monarquia seljúcida na, 1-2
 - e os mongóis, 1, 2
 - civilização e cultura, 1
 - sob o domínio otomano, 1
 - forças armadas, 1
 - declínio da população, 1
 - decadência econômica, 1
 - autonomia na, 1
 - mandato francês na, 1, 2
 - baathistas na, 1, 2
 - independência, 1
 - reivindicando o Líbano, 1
 - na República Árabe Unida, 1, 2
 - conflitos e acordos com Israel, 1-2
 - e o nacionalismo ocidental, 1
- Sitvatorok, Tratado de, 1
- siyasa* (política), 1
- socialismo, 1-2
- Sociedade Histórica Otomana, 1
- Sokollu Mehmed Paxá (grão-vizir), 1

soldados, *ver* forças armadas

Somália, 1

Stalin, Josif, 1

Sublime Porta, 1-2

Sudão, 1, 2

Sudayf, 1

Suez, canal de, 1-2, 3

Suez, crise de, 1

sufis:

 como força unificadora, 1

 xeques, 1

 rebeliões, 1, 2

 ascensão e influência, 1-2, 3

 poesia, 1

sulaym (tribo árabe), 1

Suleiman ibn Kutlumush (príncipe seljúcida), 1

Suleiman, o Magnífico (sultão otomano):

 e a introdução do café, 1

 e o poder otomano, 1

 e a marinha otomana, 1

 e o absolutismo, 1

 morte, 1

 relatos históricos sobre, 1

 no sítio de Viena, 1

sultão, sultanato:

 título e poderes, 1, 2-3, 4

sunitas:

divergências com a Shia, 1, 2

e os abássidas, 1-2

restauração sob os turcos, 1

restauração em princípios do séc.XI e repressão dos xiitas, 1-2, 3

e a organização institucional, 1

reprimido no Irã, 1

sustenta o califado eletivo, 1-2, 3, 4

governantes, 1-2

e a Lei Santa, 1, 2

e a *jihad*, 1

e a ascensão do sufismo, 1-2

poetas, 1
lutas históricas dos, 1
Szigetvar, sítio de (1566), 1

tabaco e uso do fumo, 1, 2, 3, 4
Tabriz, 1, 2, 3, 4
Tadjiquistão, 1
Tahir, general, 1
tahirid, dinastia, 1
Talha ibn Ubaydallah al-Taymi, 1
taqlid (aceitação da doutrina), 1
tártaros, 1, 2, 3
taxação (tributação):
 sob a Lei Sagrada islâmica, 1-2
 pelos donos de terras, 1-2, 3
 descrentes, 1
 isenção do serviço militar, 1
Tchecoslováquia, 1
Tchetchênia, *ver* chechênios
teatro, 1, 2-3
tecnologia:
 baixo nível de, 1, 2
televisão, 1
Teodósio (imperador romano), 1
Tepedelenli Ali Paxá, 1
têxteis, 1, 2, 3, 4
Theodosia (porto do mar Negro), 1
Thevenot, Jean de, 1
Tilsit, Tratado de, 1
Timur Lang (Tamerlão), 1-2, 3, 4, 5
Tiraz, 1
Tiro (ilha), 1
Topkapi, Palácio, 1
Trajano (imperador romano), 1, 2
Transjordânia, *ver* Jordânia
transmissões de rádio, 1-2
transporte e viagens, 1, 2, 3, 4, 5
Tratado do Atlântico Norte, 1

Trebizonda, 1

Trípoli, 1

Tripolitânia, 1, 2, 3

Tughrul (sultão), 1

Túnis, 1, 2

Tunísia, 1, 2, 3

Turan, xá, 1

turca, poesia, 1

turcas, línguas, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7

Turcomenistão, 1

turcos:

fora das fronteiras imperiais romanas, 1

trazidos pelos muçulmanos, 1, 2

dominação militar dos, 1-2, 3

convertem-se ao islã, 1-2, 3

migração para o oeste, 1, 2-3

cultura, 1

consciência nacional dos, 1, 2

elite, 1

soldados escravos, 1-2

como palavra, 1

Turquia, República da:

transmissões de rádio, 1

como potência central, 1

na fronteira européia, 1

fundação da, 1, 2, 3

modernização e secularização na, 1-2

neutralidade na II Guerra Mundial, 1

e a rebelião curda, 1

pressão soviética sobre a, 1

ingressa na OTAN e no Pacto de Bagdá, 1

mulheres na, 1

ver também otomanos e Império otomano

Ubaydallah (califa fatímida), 1

Udhri, poesia de, 1

ulemâs, classe dos, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7

ver também burocracia

Umar (Omar) ibn al-Khattab (califa), 1, 2, 3, 4, 5

Umar (Omar) II (califa), 1, 2, 3

Umma (comunidade), 1

União Soviética (URSS):

colapso, 1, 2, 3

conflito com os EUA após 1945, 1

progresso, 1

e a Guerra de Suez, 1

relações com o Egito e os Estados árabes, 1

como modelo socialista, 1-2, 3

ver também Rússia

uniformes (militares), 1-2

usbeques, 1

usura, 1, 2

Uthman (califa), 1, 2, 3, 4

Uzun Hassan (governante turcomano), 1

vacina, 1

Valeriano (imperador romano), 1

xeques, 1, 2

Van (Anatólia), 1

Veneza, 1, 2

verduras e frutas, *ver* frutas e verduras

vestuário:

mudanças no, 1-2, 3, 4

e riqueza, 1

véu (mulheres), 1

Viena:

sítio e retirada dos otomanos (1529) de, 1, 2, 3

sítio e derrota otomana (1683), 1, 2, 3, 4, 5

vinho, 1

vizir, *ver* wazir

Volney, Constantin François

Chasseboeuf, conde de, 1

wahhabis, wahhabismo, 1, 2, 3, 4

waqf (dotação), 1

wazir, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7

xá:

como título, 1

xadrez, 1

xiitas, *ver* Shia

Yala ibn Munya, 1

Yaqub ibn Killis, 1

Yathrib (Arábia), *ver* Medina

Yazid (filho de Muawya), 1, 2

Yirmisekiz Celebi Mehmed Efendi, 1

zakat (tributo financeiro), 1

Zangi, 1

Zayd ibn Thabit, 1

Zenóbia (rainha de Palmira), 1

Zeytun (Cilícia), 1

zoroastrismo, Zoroastro, 1-2, 3, 4, 5, 6

declínio do, 1

Título original:
The Middle East
(*2000 Years of History from the Rise
of Christianity to the Present Day*)

Tradução autorizada da primeira edição inglesa,
publicada em 1995 por Weidenfeld & Nicolson,
de Londres, Inglaterra

Copyright © 1995, Bernard Lewis

Copyright da edição em língua portuguesa © 1996:
Jorge Zahar Editor Ltda.
Marquês de São Vicente 99 – 1º | 22451-041 Rio de Janeiro, RJ
tel (21) 2529-4750 | fax (21) 2529-4787
editora@zahar.com.br | www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.
A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo ou
em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Capa: Carol Sá
Fotos: Mesquita de Aya Sofya, Istambul.
Manifestação em apoio ao aiatolá Khomeini,
Teerã, janeiro de 1979.

Edição digital: dezembro 2012

ISBN: 978-85-378-0915-0

Arquivo ePub produzido pela **Simplíssimo Livros**
